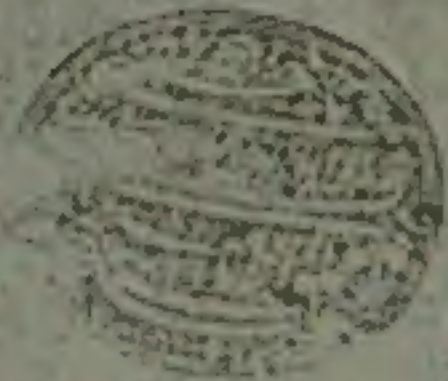




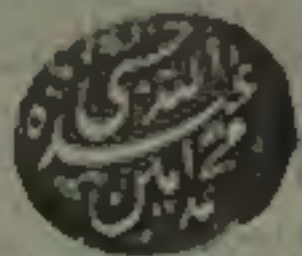
کمال الدین محمد الجینی

۱۰۰/۱
۶۷

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير اغا دار السعادة بغيره
سنة ثمان وعشرين
وما يتوقف



بسم الله الرحمن الرحيم
 الحاح مسرور و فقه الميرد من هو على كل شيء
 محمد بن الحسن بن داود بن محمد بن
 عمارة



LA

فيكون مشتملا على ما لا يخفى وقوله نسبة الهم الى الكلام لكونه اشهر من انظار الى التوجيه من المذكورين
مع اننا انما اوردنا قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوجيه والصفات بناء على ان اللفظ
الكلام كان اشهر اسما علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله اشارة الى فائدة من فائدة
يعني ان قوله علم الكلام كثر على ما ذكر في الكتب المبسطة وقد اشبهت ههنا الى فائدة منها وهي ان
ان هذا العلم هو الذي علمه المشرك والاولاد في العقيدة الدينية لان دلالتها على حقيقة كانت او غير حقيقة
مؤيدة بالادلة السمعية في لا يوجب فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون **قال** بجزالة الدين
هما متجانسان بالادلة في قوله فان الشريعة من حيث انها قطاع دين الم او با شريعة ما جاء به النبي
من الله فيتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية جميعا وفي الصحيح الشريعة مشروعة من الله
وهو مورد الشريعة والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين وقيل دانه دين اي دله واطاعه
وقوله والاطال بمعنى الاطالة اي بمعنى الكثرة وفي الصحيح من عليه بمعنى اني يقال ان الكتاب
اي كتبه **قال** في دار السلام اي الجنة سميت بهما في قوله سميت بهما لانهما دار السلام والجنة
اي الجنة وقوله فاضيف اليها اي اضيف الاربعة الى اربعة في قوله فاضيف اليها لانهما دار السلام والجنة
وقوله ومعنى هذا الاسم اي ومعنى اسم السلام الذي هو اسم الله تعالى هو السلام ووجه السلام
لوي هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد وكذا في شرح المؤلف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم
بمعنى ان وجه تخصيصه ايضا في الدار الى السلام الذي هو اسم من اسمائه تعالى ظاهر من بلا خطا مع السلامة
في كل واحد من المضاف والمضاف اليه على ما عرفت **قال** في قوله من هذا النوع على غير الغاية في التور
جميع العزة وغرة كل شيء اكرمته والفراد جمع الغيرة وهي الدرة البكرية العالية الثمن في ضمن فصول حال
من غير الغاية المراد من الفصول هي الطوائف المفصلة في الممارسة من المعاني وعطف الاصول
على القواعد من قبل العطف التفسيري وانما في خصوص اي وفي تضاعف العبارات الغريبة المؤيدة
الى البقاء يعني في ضمنها ووسطها بناء على ان الالفاظ قوالب المعاني والحاصل ان هذا المختصر مشتمل
على طوائف من المعاني وعطفها على المعاني الدالة على تلك المعاني وكل واحد منها في غاية الحسن
ونهاية المثانة **قال** طابوا كشمه مقال الكثرة الجنب وظل الكثرة كناية عن الاعراض وقوله الكثرة ما بين
الحاصل الى الجنب والجنب اقصر اضلاع الجنب وطلوبت كناية عن الاعراض وقوله وسنة هذا
ماخوذ من الصحيح ثم ان قوله طابوا حال من الضمير المستتر في قوله ان اشهره كانه قال فخاله ان اشهره
ثم مضى في المقال عن الاطالة والاطال اي الاسم كسبب الاطالة في المقال **قال** الاطالاب
والاطال بالجر مجوزها في قوله وقدره بالاطالاب ههنا الزيادة على القدر الذي يتفهم به المعنى المراد
وبالاطالاب النقص عن القدر الذي يتفهم به المعنى المراد وفي الصحيح النقص عن الاسراف والتفهم ونحوه
ويقال فلان مقتصد في النفقة **قال** وهي حسي ونعم الوكيل وان ربح في بعض كتبهم وقوله
روايت ربح في بعض كتبهم هذا العطف قد ذكر في علم الكفاية لا يجوز عطف الان في الخبر لكان الاضطرار
بينها فاشارة الى ربح في شرح التفسير ان عطف قوله ونعم الوكيل كان من قبل عطف الان في الخبر لكان الاضطرار
فلا يجوز وكذا لا يجوز عطفه على قوله حسي بنا على ان يجعل حسي بمعنى حسي ليحصل المناسبة بين المعطوف و

والمعطوف عليه فيكونا محذوران لما حمل من الاعراب بان كانتا خبرين لمبتدأ وانما قلنا لا يجوز هذا
العطف لان هذا كالأول من قبل الان في الخبر لا يجوز ايضا وقوله ان المراد بالجر الاول
ان في التوكيد فيه نظر لان قوله حسي لو كان ان في الخبر لا يثبت معنى الكفاية فيه قد كان
قوله بعث اشترطت زويت لطفقت اعتقت اذا كان ان في الخبر لا يثبت معنى البيع والشراء
والترجيح والظن والعقار لكن ان في باطل اذا العبد لا يقدر على اثبات معنى الكفاية فيه وقوله
اظهرا معنى التوكيد وان كان مقدورا للعبد فهو امر خارج عن المعنى الذي قصد من الكلام اسالة فلان في
كلام الكلام خبر كانه قوله حسي حكاية عن امرأة عمران رب اني وضعتها انثى فان في الكلام جملة
خبرية ذكرت لا للخبار والاعلام بل ذكرت لانها رايتها تحت التحريم لانها كانت رجوا ان يكون
ذكر وليس هذا الكلام منها لانشاء الوضوع وانشاء اذ لا تقدر على ذلك والحاصل ان كل
كلام يكون نسبة خارج تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن نسبة خارج كذلك فهو انشاء
فوقنا وفي حسي كلام يكون نسبة خارج وهو كونه حسي كانه فيكون خبرا بخلاف نحو بعث اذا
اذا كان انشاء فانه ليس نسبة خارج اذ لا يقدر ان البيع وقع في الزمان الماضي حتى يكون
نسبة خارج بل هو لانشاء البيع وانشاءه في الحال فلا يكون خبرا وقوله وايضا يجوز ان
يعتبر عطف الفقرة على الفقرة قد فسره بانه عطف على متعذرة مسوقة لغرض من الغرض
على كل احدى متعذرة ايضا مسوقة لغرض اخر مع قطع النظر عن كون كل واحد من المعطوفين
والمعطوف عليه خبرا وانشاء فعمل هذا التفسير فاعطف في قوله وهو حسي ونعم الوكيل
لا يكون من قبل عطف الفقرة على الفقرة اذ ليس كل واحد من المعطوفين والمعطوف عليه متعذرة
كما عرفت وقوله ورده بعض الفضلاء اراد ببعض الفضلاء الشرف الجليل في وقوله
فيكون اخبارية كالكلام اي كانه حال وقوله حسي ونعم الوكيل وقوله لان هذا
الواو من الحكاية اي قالوا حسينا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو من الحكاية
اذا لم يحال للمعطف فيه الا بانه وبل بعيد يعني ان الواو لو كانت من الحكاية حتى قبل حسنا الله
ونعم الوكيل يترجم عطف الان في الخبر الى ان يقول تادوا ببعيد امثل ان يقال حسنا الله
وقد نفع الوكيل فيكون المعطوف والمعطوف عليه خبرين خبرتين بتقدير قوله قلن ولكن
في التقدير خلاف الظاهر بعد من الفهم وقوله نحن قولنا زيد ابوه عالم وما جهله قوله
وما جهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية التي هي خبر المبتدأ
الاول الذي هو زيد وقوله بتقدير المبتدأ في المعطوف وذلك مثل ان يقال حسنا الله
وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتدأ على الوجه المذكور تأويل بعيد اذا لم يور
ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخر اقوال حسنا الله ونعم الوكيل امه كانه في قوله حسي نعم العبد
اي نعم العبد ايوب عم فعلى هذا يكون العطف من قبل عطف الان في الخبر على الخبر واما
قوله وهو حسي ونعم الوكيل فليس فيه تأويل بعيد فان تقدير المبتدأ ههنا كظاهريه قريب
بقريته ذكره اول في المعطوف عليه حال كونه مبتدأ مقدما على الخبر بخلاف خبر حسنا الله

وان لم يكن لعميت تركه اصلا فكل بعض الفضل في ذلك لانها كلمة في مثله زائدة او موصولة بتقدير
من انما اي ما ثبت من انما **قال** وبانانية علم التوحيد والصفات فدا من قبل عطفك على **قال**
والجور ومقدم اي والجور ومقدم على المنسوب والعامل في الاول هو المستعمل وفي الثاني هو المستعمل
لا يخفى ان في قوله والجور ومقدم نسجا اذ المقدم ههنا هو الجور ويجوز ان يكون في محل نصب وفي
الاحكام الشرعية المنطوق الحكم انما علم اي يقصد بالعلم بالاعتقاد به وقاما نظري اي يقصد به مجرد
الاعتقاد دون العمل وقوله ما هو مشترك بين الاصوليين يعني ان قولنا الاجتماع جهة كان مثله
من مسائل علم الكلام بناء على ان الاجتماع معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقائد الدينية وهو كونه جهة
وعلم الكلام هو العلم بالبحث عن احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وكان ايضا
مسئلة من مسائل اصول الفقه بناء على ان الاجتماع دليل شرعي اثبت له ما يتعلق باستنباط الاحكام
العملية وهو كونه جهة وهذا مثل قولنا الكتاب جهة والعام جهة موجبة للحكم ونحو ذلك مما يتعلق
باستنباط الاحكام العملية واما يقال من ان الاجتماع موضوع اصول الفقه وموضوع العلم لاسان
فيه فمردود بان الذي لا يتبين في العلم هو وجود الموضوع ولا ساحة له الى بيان وجود الاجتماع اذ هو
معلوم بالمشاهدة او بالتواتر واما جهة الاجتماع فهي من اعراض الذاتية التي يبحث عنها في اصول الفقه فقال
الاجتماع جهة موجبة لثبوت الحكم **قال** انما مباحثه يشهد بان له مباحث اخرى هي في قوله اعم كان
موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ونظائره التي لا
ذاتية وصفاته وغيرها وقوله وان رجع الكل الى صفته وذلك لان الاحوال كالعالمية والقدسية وكما
صفات كونه كونه خالفا لافعال العباد ورسالة الرسول وناصب الامام وحاشا للاجاب ونحو
ذلك صفات كونه لكن المتبادر عند اطلاق الصفا الحقيقة الوجودية وقوله انما هي من الاعيان
مثلا فون نسب الامام واجب على المسلمين مسئلة من مسائل الفقه اذ هي متعلقة بكيفية العمل وقالت الشيعة
نصب الامام واجب على ائمة فقهية فيكون مباحث الامانة من علم الكلام واستبغته هم الذين قالوا ان الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله واعتقدوا ان الامانة لا يخرج عنه ولا عن اولاده **قال** وقد كانت الاولاد
تمهيد لبيان شرف العلم في قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته قد بين ان شرفه وغايته فيما بعد
حيث قال ربح وبالجملة هو اشرف العلوم الى قوله المؤيد الكثرة بالادلة السمعية وقوله لم يكن في غيره علم
يعني ان تدوين الكلام بدعة وكل بدعة رد كما ورد في الحديث وقوله ولو كان له شرف وعاقبة
جميلة لما اهتموا لانه هم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد المسترشد من فقه
كان لئلا تدوين الاحكام الشرعية شرف وكما فعلوه ايضا **قال** لصفاء عقابهم بجمع ما عطف عليه في
قوله قد ربح عليه الاهتمام والاهتمام وانما يكون الاول سببا لثبوت اصله ولا شك ان سبب
الشيء واصل مقدم على ذلك الشيء واما لا يخصص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على المدلول يحصل العلم
بالمدلول لما توقف في خلاف ما لو اقر الدليل اذ في بنظر الى ان يورد الدليل فيحصل العلم **قال** ونحو
ما يقوله من ان الاحكام العملية هي ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام في قوله المعرف ههنا المسائل المدللة

في علم الكلام
في علم الفقه
في علم التوحيد
في علم الصفات
في علم التكاليف
في علم العبادات
في علم المعاش
في علم الممات

فما حصل تعريف الفقه هو مسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها
التفصيلية وهذا التعريف مبني على ما هو المشهور من ان جملة كل علم مسائل ذلك العلم ثم ان
هذا التعريف ناظر الى ان العلم المذكور في قوله والعلم المتعلق بالادلة يستعمل في علم الشرع والاحكام فذكر
بمعرفة المعلوم وانما ان لم يجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد به معناه الظاهر في هذا التعريف
ح هو التقديرات بالمسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
وبهذا التعريف مبني على ان جملة كل علم هي التقديرات بالمسائل ثم انه لا يستبعد في ان تكون
التقديرات بالمسائل المدللة مفيدة للتقديرات التي صلة لمن طالع تلك المسائل المدللة كالقصة
المستفادة التي صلة لمن طالع الكتب الفقهية المدللة بالادلة التفصيلية وقوله ولكن ان يورد
العلم هو العلم بهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما يذكر فيما بعد من قوله
ومعرفة احوال الادلة كما لا يخفى **وقوله** وقد عالج السائر الا اعتباري كافي يعني ان معرفة
الاحكام العملية من حيث ذاتها وانما في موضوعها بها مفيدة لها من حيث تتعلق بها بالاحكام
العملية وتكونها آلة للتحقق كما ان علم زيد من حيث ذاته وانما في زيد به مفيدة له اياه من حيث
تعلقه بالمعلوم وكونه آلة للتحقق حتى يكون بهذا الاعتبار كمالا لزيد وقوله فسبب الاحكام
لفظا اسبقا ههنا بالباء المنقولة بنقطة واحدة واسلم ان تلك هي الكيفية النفسانية التي
ولها اقسام كثيرة منها مكنة الاستنباط وهي كيفية راسخة بينها بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية
عن ادلتها ومنها مكنة الاستحسان وهي كيفية راسخة بينها بها المجتهد في النظر الى
كسب سابقا حتى كان كبريت يقدر ان يستخرج منه شاة بلا بحثه كسب جديد وتسمى هذا المكنة عقل
بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكات النفسانية ولا يتصور في المسائل اصله وفي
التقديرات بالمسائل تبعا للمسائل كخلاف الملكات اذ لا يتصور فيها التدوين ولا اصله ولا تبعا
وقوله ولكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقهية المقدسة نظرا لان الفقه على اول الاجوبة هو
المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقدسة فتوالذي حصل له المعرفة المفيدة
بلا دليل فلا يزم فقهية المقدسة فان فيه الخشبة كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور ولا شك
ان المسائل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسائل المفيدة من حيث انها مفيدة وكذا التقديرات
بالمسائل المفيدة غير التقديرات بالمسائل المفيدة على ان من طالع المسائل المدللة وقوف على ادلتها
حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون متعللا بل يكون متعللا مجتهدا
في تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهد هو الذي لا يكون متعللا بل يكون متعللا في المسائل العملية
عن ادلتها التفصيلية من المجتهد من المتقدمين ولا يزم من هذا ان يكون للمنفردون مقدس وقوله
الشرع كرجاء في في حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر في المسائل لا متفكر في الدلائل
وقوله وكذلك اجموعوا على ان العلم من العلوم المدونة لا نزاع في ان العلم من العلوم المدونة ولكن كونه
مدونا لا يقتضي فقهية المقدسة قطعا فالاول ان يقال كذلك اجموعوا على ان المسائل الشرعية العملية
المدونة من العلم وان لم يذكرها اصلا وقوله بان يجعل للعلم معنيين احدهما هو العلم بالاحكام

الشرعية العينية عن اولها انفسية والآخر بولسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقيه على المقدر
مجازي لا حقيقي فلو قد نزل عن راجحه فانه هذا الكلام المذكور في حق المقدر يعني عدم تعبد المسائل
بالفقيهية المحالة على الامارات النظرية وكان في السؤال والاجاب فان تعبد الفقه عن الامارات
انما هو شأن المجتهد لا غير **قال** عن اولها متعلق بالمعقولة وكونها على الدلالة في قوله نعم مسائل الكلام
الاستدراج فليس على ان نعم بلفظ الصحيح هو العلم الذي يفيد معرفة جميع الاحكام العينية او هو معرفة جميع
الاحكام العينية فليس هذا لم يوجد في الدنيا ففقيه عالم بجميع مسائل الفقه وذلك لان الحوادث العينية
تكثر منها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاضر وصنط المجتهد من فلا يكون
احد فقهيا عالميا بالعبء الجبب بانه لما تعدر معرفة جميع الاحكام العينية بالفعل لعدم تنامي الحوادث
اصطلاح العقلاء على اطلاق الفقيهية من حصول له التنبؤ التي لم تعرف جميع الاحكام العينية وذلك
لاستحالة ما اخذ والسبب الذي يمكن بها من معرفة تلك الاحكام على تعاقبها من اولها
ثم ان من تعريف الاحكام على الاستدراج لا ينافي الاصطلاح المذكور والمقصود هو التوفيق بين الطرفين
المذكورين بخلاف المكان **قال** ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام الفقيهية
فوقه مثل ما مر اي يصح فيه ان يجاب بالاجابة الثانية المذكورة التي **وقد** على الموصول وهو
كلمة ما في قوله وسما ما يفيد وقسمه رتفع الاشكال في لار الاشكال بان يقال من اصول الفقه
فمن معرفة احوال الادلة اجمالا لا يفيد في الحاجة الى احدا لاجابة الثانية اذ يكون المعنى وسما
معرفة احوال الادلة اجمالا **وقد** نفس عليه قوله ومعرفة العقائد لكن اذا عطف قوله ومعرفة
العقائد على قوله ومعرفة الاحكام لا يتصور فيه اجواب السائل لان كثيرا من المسائل الكلامية فتنها
شخصية كقولنا احدهم عالم قادر ومحمد بنى صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام
الكلمية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسائل الفقه كحاشي ومخالف مسائل
اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلي يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر مخصوصة
في قوله كقولنا الصلوة والتواضع والركوة ونحو ذلك **قال** بعض الفقهاء قوله حتى ان بعض المتعبدية
قول كثير من اهل الحق اذ قد روي ان بعض الفقهاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء
الامة طلب منهم ان اعترف بحدوث القرآن **قال** كما لم يطلع للفحشة عند في المواقف في
فوقه فيقول ان يكونه مؤثر القدرة لا يخفى عليك ان في نسبة علم الكلام بالمنطق وحين اعداها
باعتبار المقابلة والاختلاف باعتبار اعادة القدرة ففقه هذا لا يؤول احد الوجهين الى الآخر وذلك لان
حاصل الاول هو ان للفكر سعة علمانا فاعلمهم سنو المنطق وان ايضا علم نافع في علومنا
سميها في مقابلته بالكلام وحاصل الثاني ان علم الكلام يورث قدر على الكلام في الشرعيات مع العلم
كما ان المنطق يفيد قدر على المنطق والعقليات والمخاضات هذا ما هو من شرح المواقف **قال**
فاطوح عليه هذا الاسم امي اوله ولو لم يفيد به **وقد** اي ولا ياتي اي فاطوح عليه اوله هذا الاسم لكون
علم الكلام اول ما يجب ولو لم يفيد بقوله اوله لانه كما ذكر في الاول في قوله ولانه اول ما يجب من
العلوم اذ في كفاي ان يقال ولانه ما يجب من العلوم في اوسع ذكر قوله ثم خصص في اذ لا فائدة في غير الكلام

في كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى ان يقال ثم خصص **وقد** ولما احتال تسمية الفقيه جواب
سؤال مقدر مثل ان يقال سئل ان علم الكلام انما سمي به لكونه اول ما يجب لكن كفاي ان يستحي غيره به
لكونه ما يجب في الحكمة وان لم يكن اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خصص في اجاب بان ما ذكرتم وجه
آخر محتمل غير الوجه المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتال في تسمية فقه من العلوم لوجب في سائر الوجوه
المذكورة ايضا ان يقال ثم خصص به ولم يطلع على غيره فميز لان ذلك الاحتمال قائم في سائر الوجوه ايضا
وذلك مثل ان يقال ولانه يورث قدر على الكلام فاطوح عليه هذا الاسم لكونه مؤثرا للقدرة ثم خصص به ولم يطلع
على غيره فميز ونس على هذا في الوجود المذكور وذكر في الثاني راجحة ان علم الكلام من فروع الحكمة وذكر
في المواقف قد اختلفوا في اول واجبة المكلف فالاكثر على انه معرفة احوال المعارف والعقائد الدينية
وقيل هو النظر في معرفة الله وقيل اول جزء من النظر وقال القاضي انه المقصد في النظر والنظر في اقله
اريد الوجه المقصد الاول فهو معرفة الله وان لم يرد ذلك بل اراد اول الواجبات مطلقا فلو قصد
الى النظر **قال** هذا الكلام القدما اي يفيد في قوله اي ما يفيد في قوله العقائد في هذا التفسير مبني على ان يكون
معرفة العقائد معطوفا على معرفة الاحكام على ما يروى القاهر واما اذا عطف على الموصول فالحق سبج ان يقال
اي هو والعقائد غير غرضها الغرضية بكونها السبب **قال** راجحة ومعلم خلافا في معنى الفرق الاسلامية
وتجيب النقياش اليها رسول احمد بن محمد يستفرد في امتي ثلثا وسبعين فذكرها في انار الا واحدة وهي اننا
عليه واصحابه كذا في المواقف ومن اذ تعبد الفرق الاسلامية فليطالع فقه **قال** وثبتت المنزلة
بين المنزلة بين الواسطة بين الايمان والكفر **وقد** فان الفاسق محله في ان رتبه من فقه فان كونه الفاسق
مقدرا في ان رتبه من الايمان في ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اصل غير الفاسق او كان احكامها في الفاسق
لكن من غير الفاسق ولا حتى يحكم احد عليه بالاعتقادية الحكم ثم يدخل جهنم ثم يخرج في النار فالكلام ان يقال لا بين
الجنة والنار فانه القول بالواسطة بينهما لا يخفى بالمعقولة مع ان المقصود من ذكر ما يخص مهم من المذاهب الباطنية
و**وقد** وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار وقيل من هذا ما ذكره القاضي البيضاوي راج
في قوله وعلى الاعراف رجال حينئذ قالوا الاعراف اي وعلى اعراف الحجاب اي اعاليه وهو السور
المقصود بينهما لينع وصولا من احد الى الاخرى راجح اي طائفة من المؤمنين تقصر في العمل
فيجبون بين الجنة والنار حتى يقضي احد فيهم ما رتبه **وقد** زمان فترة من الرسل وهو الزمان
الذي لم يوجد فيه نبي من الانبياء او لم يصل دعوة النبي عم الى اهل **قال** فقال الحسن قد اعتزل
عنا فان قلت سبج ان منكم الكبيرة في قوله والمذبح كافر غير مجاب قال الحسن ليس في ان منكم
الكبيرة من اهل القبلة فهو من فقه لان من اعتقد من العقائد ان في هذا الحجة لم يدخل به في فقه
الحجة فاذا اخرج ذلك ثم ادخل به فيه علم انه قاله لاعتقاده فكذا الحال في منكم الكبيرة هذا ما ذكر
في شرح المواقف من جهنا يعلم ان منكم الكبيرة كافر غير مجاب عند الحسن **قال** لا ينافي في الباطن
لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار **وقد** ولو سلم اي ولو سلم ان كل من دخلها شاب
ويغاب فذلك بالنسبة الى المكلفين **وقد** ونس عليه قوله فدخلت النار اي فاعلم بقوله
فدخلت النار ودخلها جازم بها مستحقا لها كما يدل عليه الباق وهو قوله ففصيت

فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ الدلالة مفرد
يعبر ان يشتمل صفة يحل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها
منه الا برابطة تمثل ان يقال اللفظ مفهوم منه المعنى هذا ما افادته الاشراخ في المطول
وتحصيله ان الفهم وحده وان كان صفة ليس مع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة لللفظ وانما
تم يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كونه مركبا كالحال الدلالة كما عرفت وقوله حاصله
حسبنا على التسامح نعلم ان فهم المعنى من اللفظ لا يصح ان يكون صفة لللفظ اذ هو صفة
للفهم وطفا نعم يفهم من يعلق الفهم باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى كقول
بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيح اللهم الا ان يقول
بان العوم وان عرفوا الدلالة كما ذكره لكنهم تشاخوا في ذلك اذ هم يقصدوا به معناه الصريح
بل ما يفهم منه بما هو صفة لللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتقدوا في ذلك على ظهور
ان الدلالة صفة لللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة
اللفظ هذا ما افادته السمع في حاشية المطول **قال** فانه الشيء هو هو لا يصدق ان
على العلة انما علمه في قوله ما به الشيء هو هو هذا تعريف للحقيقة والماهية وقوله تنبيه على ان
لفظ المحصنة ولفظ الماهية مترادفان وان السوء المذكور يتناول المحصنة الكلية والمحصنة
الجزئية وانما اعاد به فالشيء مسدء والصحة المرفوعة الاول مسدء ثان والصحة التي في خبر للضم الاول
والمسدء الى مع خبر محله اسمه وقعب خبر المسدء الاول اعني الشيء لا ما به الشيء ذلك الشيء
اي لا يصدق على العاقل ان يعاد به الشيء في ان يعاد به المحصنة هو ما كان نسبة نفس
ذلك الشيء ولا شك ان ما كان سببا لكون نفس الشيء ذلك الشيء لا يكون الا نفس ذلك الشيء
وقد جعل الشيء سببا لنفسه اشراخ انه في كونه نفس مستغن عن السبب فاذا قال الماهية
ليست تكمل جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجموعا لتلك الاشياء على ما ذكر في شرح المواد فظهر ان السوء لا يصدق على العاقل
اصلا ولا على عوارض الماهية ايضا وقوله بعد التسليم اي لانهم ان الشيء لمعنى الموجود بل
هو على معناه الدفوي وهو يمكن ان يعلم ويخبر عنه وكوثرتم ان الشيء مع الموجود لكن فرق
بين ما به الموجود موجود في وقوله فلا يتوهم الاشكال اي لا سوام الاشكال اي لا يتوهم ورود
النفس في العلة انما علمه فان احد الضمير من حيث محمول على الاخر بالمواطأة مع ان العلة انما علمه
لا يتصور حكم على معنوله بالمواطأة قال بعض الافاضل وتقديم الطرف من حيث التخصيص اي ما به
لما مع غيره يخرج بذلك جزء الماهية يعني ان جزءا ما به هو ما كان الشيء به مع غيره ذلك الشيء
لما كان به وحده يكون الشيء ذلك الشيء وقوله والاصطلاح اي خلاف الاصطلاح لان احد
الضمير من حيث كان محمولا على الاخر بالمواطأة والعلوم اتفقوا على ان الشيء اذ احل على الاخر
بالمواطأة لا يقتضي اشتدادا في المفهوم وانما يقتضي انصاف الموضوع بالجميع فمن حيث
يظهر ان جعل هو معنى الاشياء في المفهوم فيما اذا جعل احد الضمير من الموضوع على الاصطلاح

وقوله كان لغيره وان كان لغيره لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الآخر ولا يدل على الاشتداد والعينية
مع انه المقصود ههنا وذلك لان كبر الضمير من حيث احد على الآخر ثم محمول على الشيء يدل على
ظاهرة على الاشتداد والعينية تتجلى في الاول ثم كبر الضمير الاول فيضم الى الثاني الضمير على الشيء ولا شك ان
حين احد الضمير على الآخر لا يدل على انهما في اشتدادا بل لا بد ان يكون على ان احدهما عين الآخر
قال مما يمكن تصور الانسان بدون الماهية بالكنة والماهية ضرورة في قوله واما تصور بالوجه فممكن
بدون الذي انما لا يتجلى فكيف ان المقصود من هو في الماهية تبين ما عداها فينبغي ان يخرج اجزاء
الماهية تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها قالوا وان يقال يتجلى في مثل انما كان الكتاب
والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه بدون واما ما ههنا لان مما يمكن تصور الانسان بدونها
وان كان التصور بوجه ما وهذا الذي ذكرنا توجيهه مستغن عن التكلف الموردة في هذا المعنى فان
هل يمكن ان يكون ان في تعريفه الجدية كذا قلت نعم ما عدا ان في ذكر حال المعنى واحال المعنى
واحال حال الذي على غلظة الطالبيين رجاء لعون رب العالمين وقوله فير عليه اللوازم البينة
بالعلم الاخر وهو الذي لا يفتك تصور ما عن تصور الماهية وقوله بعد تسليم الافادة بقرائن التعريف
اي لانهم ان يكون الذاتي مما لا يمكن تصور الشيء بدون مستغنا ومن قوله مما يمكن تصور الانسان بدون
فان هذا الاستغناء كانت في غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستغناء في الجملة لكن لان وقوع
الاستغناء بقرائن التعريف المعبر عن الشيء الذي يكون جامعا واما في ذلك لان التعريف المستغنا
ههنا فانه هو الذي يمكن تصور الشيء بدون وانه غير مانع من ان يكون اللوازم البينة بالعلم الاخر ولو سلم
وقوع الاستغناء بقرائن التعريف المعبر عن ان يقول ان المستغنا تصور اللوازم هو تصور اللوازم
بقرائن الاخطار اي اتوجه القصد في دون اتوجه الضمير من لو كان اللوازم متصورا بالكنة لكن بقرائن الاخطار
لا بد من تصور اللوازم البينة وان كان بالعلم الاخر خلاف الذاتي فلا بد من تصور الشيء بالكنة فتصور
ذاتية ايضا وان لم يكن تصور ذلك الشيء بقرائن الاخطار وقوله زمان تصور اللوازم غير ان تصور
اللوازم في غير الجواب لا يجري في بعض اللوازم كالعلم للعلم اذ لا يمكن ان يكون تصور العلم عن تصور
عن تصور العلم كان تصور الماهية لا يفتك عن تصور الذاتي وقوله ان اراد بالمكان اني متجلى
اي ان اراد بالمكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص بزم ان يكون تصور
كنه الانسان بالعرضي كما جاز ان يتصور كنهه بدون العرضي لكن جواز تصور كنه الانسان بالعرضي
باطل اذ العرضي لا يفيد كنه الماهية المعروض وقوله فهو حاصل في الذاتي ايضا اي في ان
يكن بالمكان العلم تصور الانسان بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه الانسان بدون الحيوان
ممتنع فهو ممكن بالمكان العام اذ فيه سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا معنى الامكان العام
وقوله وجوابه اختيار الاول اي وان ان شئت بالمكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور
الكنة بسبب العرضي اذ العلم من الامكان الخاص هو الامكان تصور الكنه مع العرضي لا يمكن تصور
الكنة بسبب العرضي وكوثرتم ان اللوازم الامكان تصور الكنه بسبب العرضي فاما ان يقال ان
بالنسبة الى المقيدة اعني تصور الانسان بدون العرضي وقوله وانتفاء المقيدة فيكون اعم

فان

بيان الواقع وعدم احتياج الى السان كونه مدبريا وانما قد يوهن استلزام ادي اذ يكتفي اقرارهم بان
لا يتحقق الحكم الا اذا كانت افعالهم انما هي افعالهم من حيث هو كما كان له اصل وتحتوي على
فقد اقرهم ايضا بطلان زعمهم في العضا والاحكام من انما لا يتحقق لها اصل وانما تزعمون في جوابها بطلان الحكم
بيننا وبينكم وهذا معنى اللزوم عليكم **وقوله** وهذا النقيض من حكمة الاحتياج لا يتحقق عليك ان العبادية
لو قالوا ان النقيض الذي هو من انما لا يتحقق اصل وجب علينا ان نعيد الشئ الاول فنقول قد اقرهم
بطلان ما زعمتم فخرجنا بالواقع من حيث يظهر ان الاقتضار على الشئ الاخير لا يكتفي **وقوله** يزعمون انما
في التحقيق بمقتضى الوجود في غير النقيض ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فثبت وان وجد وانما يقتضي
الاحتياج **وقوله** يجوز ان يكون النقيض ان ثبت في نفسه معدوم في الخارج اي يجوز ان يكون النقيض ثابت
لموجود في نفس الامر معدوم في الخارج مع انه لا يلزم من كون النقيض معدوم ان يكون ذلك النقيض موجودا
فانما يقال انما لم يوجد في الاشياء فثبت الاشياء **قال** انما يتم على العبادية عدم تمامها على
وقوله فثبت انما لم يمتد نظر اذ الازم ينبغي على العبادية ايضا **وقوله** فان في شرح المقاصد لم يأت به
المذكور والظاهر ان الازم لا يتم على العبادية اذ لو قيل ان النقيض لم يتحقق في نفس الامر والنقيض حقيقة
من التحقيق فثبت شي منها حصل انهم يقولون ان النقيض لم يتحقق اصلا ولم يتحقق في نفس الامر
ان يتحقق ذلك النقيض بالعكس من اعتقدهم ذلك النقيض فتم تحقيق الثبوت بالاحكام من اعتقدهم ذلك النقيض وانما
يتحقق الثبوت بالعكس بالاحكام من اعتقدهم الثبوت وهذا الجواب منهم باطل في نفس الامر لكنهم يدعون به الازم عنهم
وانما ذكر في شرح المقاصد فلو كان تحقيق الازم انما بالاعتقادات فهو لا يكون تابيدا للنظر المذكور بالعكس اليهم
قال الفرضيات من حيث هي اولى الادوية في تحقيق ما تعلق بالثبوت في الاشياء والادوية في
وجوب عنا التوقف في الكل والكل فيه وهذا دليل الادوية ولكن ان يجيب ما ذكره الشارع وبيان العبادية بان
بطلان الفرضيات من حيث هي اولى الادوية وقد وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينهما مناقضة وضاد متغاير
والفرضيات فرع الفرضيات وفرضيات من حيث هي اولى الادوية في تحقيق ما تعلق بالثبوت في الاشياء ووجود
وتحقق في نفس الامر لا وقت هذه الفرضيات المذكورة ويمكن ان يوجد ما ذكره الشارع في دليل
للعبادية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة لاعتقاداتها لوجدنا خلاف الاحوال والاقوال
بين الاعتقادات والاطلاقين للتحقق معنى اصلي لكن الازم باطل كما عرفت **قال** قد يعطى كثير الاطراف
وقوله بناء على زعم الناس بل هو بناء على زعمهم او مقصودهم هو بيان سبب الشك في حصول الحكم فلو
ان يقال ان المقدمات الشكينة لا تعلو لانه كانت سببا للعلم بالحاصل لها بالنتيجة في اعتقادنا
لذلك المقدمات ان الشك في صحة الحكم كان سببا في زعمهم لذلك الحاصل لهم بالنتيجة وذلك الشك
هو توقفهم في جميع التحقيق **قال** لا يتحقق اسباب الغلط ان قلت ليس هناك في **وقوله** فثبت انما لم يمتد
جازم به اي بان يتحقق اسباب الغلط **وقوله** والاحكام على التحقيق لا الازم هذا ظاهر في جواب
الادوية وانما في جواب العبادية فانه جائز ان يكون الحكم على الازم ايضا لانهم كانوا يدعون الجرم
في مدعاهم فينتهي ان يكون معدوماتهم جرمها بما عندهم فاذا منع منها مقصودهم منها فيجوز لاجاز
ان يتوجه الازم عليهم بخلاف الادوية فانهم لا يدعون الجرم والتصديق حتى يتوجه عليهم الازم بل يخ

قال بعض الفقهاء **وقوله** والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة الفرض في البديهي كما ان في جواب
عن شبهة الفرض في المحسوس وبما بعد جواب عن شبهة الفرضيات وانما قوله وبما من شبهة يقتضي في
انما انظاره يقتضي جوابا ان ذلك غير قاطع لانما يجرم بها ولا في بدها لانه انما يجرم بها بدها
لا يفرقه حتى يكتفي في ذلك في دفع الشبهات ورفع الاحتمالات **قال** ويمكن ان ينعى عنه انما
انما انما لا يكون بالكره **وقوله** وانما في ذكره في الشك في انما في رد ما قيل لوجوه المذكور في الذكر
بعضه انما لم يمتد تعريف الشئ بنفسه لان الذكر المضمون بمقتضى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان المضمون
اعلم من العلم لانه الشئ لا يجرم لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب فانه
التعريف به **وقوله** حمل للفظ على انما مع المتبادر عليه لقوله وانما لم يجرم في المضمون **قال** فيتم
ادراك الحواس من هذه فيقول **وقوله** لكن هذه منه اي عدا ذلك الحواس من قبل العلم **وقوله** فيما هي
في العرف والصفة وانما حصل ان البهائم عالم كمن من اجل العلم فيها لانه لا يكون تعريف العلم فانما هو لم يمتد
عن دخول ادراك الحواس فيه فانما يكون فانما هو لم يمتد تعريف العلم فانما هو لم يمتد
بالكيفية والتعريف في العرف والصفة لكن لا يمكن ان البهائم ليست من اولى العلم بالحيوانات المحسوسة فيها
قال لا يكتفي بتعريف اي يقتضي التعريف **وقوله** اي يقتضي التعريف وكجس التعريف وهو العلم بصفة
فانما يكتفي بتعريف اي يقتضي التعريف **وقوله** اي يقتضي التعريف وكجس التعريف وهو العلم بصفة
ذلك المتعريف يقتضي ذلك التمييز وهذا القيد الاخير في الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز كما حصل فيها
بجس يقتضي هذا التمييز بل انما **وقوله** وكذا في الجرم لانما لا يطعن في استقبال صاحبه على وقوع
في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب في نفسه وكذا في الخارج في التعريف لانه يزول بالشك
ان التمييز يكون في التصور ويكون في التصديق وانما في التصور الصورة الذهنية ومتعلقة بالماهية المتصورة
ومتعينة عدم احتمال التمييز ههنا هو انما يقتضي ذلك المتعلق ان لا يطابق تلك الصورة بل تطابق صورة متعينة
تلك الصورة في المطابقة وانما في التصديق فهو الاثبت والنفي ومتعلقة بالواقع فان وقع عدم احتمال
التعريف في صورة الاثبت هو ان لا يكتفي بالظن ان لا يستغنى بها ذلك الاثبات بل يتجلى بها النفي
اولئك والوهم وفي صورة النفي هو ان لا يكتفي بالظن ان لا يستغنى بها ذلك النفي بل يتجلى بها الاثبات
اولئك والوهم هذا انما هو السبب في تعريف ذلك بعضه يقتضي ذلك النفي من ذلك ان لا يكون العلم بان
صورة العقيدة بل بوجهها وان لا يكون الاثبات والنفي عين بل بوجهها ولكن ليس لها صفة اخرى
بوجهها وانما هو في الصورة فيبطل تعريفهم هذا وهو مختارهم ويمكن ان يقال في التغير الاعتباري في
ههنا فان الصورة من حيث ذاتها غير ما من حيث انما تميز وكشف الماهية الشئ لقوله انما يقتضي بوجهها
مع ان التاديب نفس الغضب باعتبار الذات وغيره باعتبار كون الادب اثره فانما **وقوله** والاحكام المتعلقة
يعني ان احكاما يقتضي التمييز انما هو صفة متعلقة بالتمييز لكن قد وصف التمييز بصفة متعلق المسمى وصفها جازيا
حيث وصف التمييز بقوله لا يكتفي بالتمييز ولا سلك الاحكام يقتضي المسمى وعدم احكاما يقتضي المسمى
صفت متعلق المسمى لانه صفت نفس المسمى عا عن افعالنا **وقوله** والعلم بهذا المسمى يقتضي
يعني ان العلم بهذا المسمى يكون صفة ذات متعلق فان تعلقت بما عدا المسمى لانه نفي تصور وان تعلقت

والله اعلم بغير قوم من هذا صاحب برهان الهندي كانوا يذكرون البعثة قال **والرسول انسان بعثه الله سبحانه**
ولو لم يبعث الله في قوم آخرون وهو هذا المعنى بسا والرسول على ان النبي عم في قوله ولو لم يبعث
الى قوم آخرون في قوله هذا كان رسول الله كان نبيا لان الله سبحانه امره بمناجاة نبيه من قبله في تبليغ الشريعة
الى قوم هم غير قوم من قبله وقوله ان عدو الانبياء اريد من عدد الرسل روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقبل فيهم الرسل منهم فقال ثمانية وثلاثون
وقوله في شطر بعضهم في الرسول الكتاب ذكر في شرح الموقف ان الرسول بنى معه كتاب وقوله
والكتب مائة واربعه روى انه لم يسم سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعه كتب منها على آدم
عشر صحف وعلى شيث خمسة صحف وعلى ادريس ثمانون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحف وعلى موسى وخمسة
وداود وحمزة التوراة والابجيل والزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاكثر اظا ويترجم 2 ان يزيد
عدد الرسل على عدد الكتب لكن الامر بهبط وقوله ولا يشترط ان يكون عليه نصب قوله لا يشترط
عطف على قوله ان يكتب في بعضه ان كل شيء امر بمناجاة نبيه من قبله فهو رسول الله ولا حاجة الى نزول
الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل من قبله اولا فليس هذا ليكون التطبيق بين عدد الكتب وعدد الرسل وقوله
ويجوز ان يتكرر نزول الكتب فليس هذا ليكون التطبيق ايضا ولا يخفى عليك ان ذكر الاحتمال العقلي في
موارد الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي او نقلي هذا قال اللهم اشارك الاله بعد ما ذكره حيث
اورد الدليل يدل على تكرار نزول كتاب واحد على نبيتين او اكثر ولا يخفى تعدد الوحي الى نبيين او
اكثر في حق كتاب نزل مرة واحدة وقوله وتخصيص بعض الصحف في جواب سؤال مقدس ما شئت عليه
وانه لا يكتمل في البيا وقوله واشترط بعضهم ان في الرسول الشريعة التي بعده من قبله الله سبحانه
شريعة من قبله لا يكون رسول الله شريعة جديدة وقوله اسمعيل عم من الرسل اذ قال تعالى في حق
وكان رسول الله وقوله ولا تشرع جديدة فان اولاد ابراهيم عم كانوا على شريعة ابراهيم وقوله احصا
ههنا المسألة فالرسول يكون مجازا في المعنى بمعنى مقام التعميم ويكون الرسول افعالا مشتملا على
المعنيين وقصد العلم منهما وقوله فيعتبر الحكم بالنسبة الى هذه الامة يعني ان حكم الخلفاء الصالحين
في النوعين كان مقياس الامة محمدية لانه عم رسول بالاتفاق فالحكم الاصل الى الامة لا يكون الا احدهما
قال امر خارج للعادة فيل عليه من اجل وقوله لا يخرج الحاشية في الكاذب فان قيل انكته كانوا
يؤمنون النبوة في زمان نبينا عم ويظهرون امور خارجة للعادة قلنا هذا هم من كانوا يعجزون عن
اظهار امر خارج ولو انهم كانوا يؤمنون النبوة ويظهرون امر خارجا كان ذلك الامر الخارجا مكنيا له
في دعوى النبوة على ما ذكر في كتب الكلامية وقوله ولا نقص بالبرهانيات جواب سؤال مقدس
ان يقال ان الله سبحانه قادر على ان يجعل الخرافة في الكاذب فلم لا يجوز ان يجعل الله سبحانه في المستنبي
الكاذب فاجاب بان ذلك امر فرضي غير واقع اصلا والنقطة انما لو بالامور الواقعة لا بالامور الفرضية
وقوله اظهر الشئ في وجوده اي لو سلم انه تعالى يجعل الخرافة في الكاذب لكن السمع وكجوه يخرج
عن التعريف المذكور لقوله قصد اظهر صدق من ادعى انه رسول الله لان اظهار الصدق فرع وجود الصدق
في نفس الامر لا صدق للمتنبي في نفس الامر فظاهر ان نقض سحر المتنبي وكجوه وقوله ان السحر من الكوارف

واحق ان السحر يكون من الخرافة فانه ربما يحتاج الى تشريط مخصوص كالوقت والمكان ونحوه لا يكون بعضها
مقدور للبشر وقد ذكر في شرح الموقف ان السحر وكجوه ان يقع هذا العجز كما ان يكون بدون دعوى النبوة في
لا يثبت السحر بالمجزة او يكون مع ادعاء النبوة في لا بد من احوال اخرى ان يكون احدا سحر على يد الساحر او ان
احدهما سحر على غيره مع معارضة والا لكان تصديق الكاذب وانه محال على احد فكيف يكون كذا كلامه لا يليق
على احد ان يجعل السحر في يد الكاذب وان لا يقدر غيره على معارضة بل عادة تعالى ان لا يجعل ذلك اصلا
او يخرجه عن المعارضة وقوله ولا يصدق به الاظهار فيه بحث لان فاعل الامور الحارقة هو الله تعالى
فعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك اظهار صدق دينه في لا يصح قوله ولا يقصد به الاظهار في العلم
لكن عدم قصد السحر فكيف يمكن ان لا يقصد الاظهار وقوله فان زعم الغفلة المستتر فيه راجع الى الاظهار
وقوله انهم عدو الارامات الارامات هو انما رافق خارج على النبي قبل النبوة فالتسبب للنبوة من احدث
الحال اسسية وانما مل ان الارامات والكرامات ليست من قبل المبعوثات فمن عدتها منها كان ذلك منه
مبني على التشبيه والى لا على الحقيقة واسم ان ظهور المعجزة على يد مدعي النبوة يعيد لنا علم بصدقه في
دعوى النبوة وان كونه مفيد للعلم معلوم ان بالمعجزة العادية فلا حاجة لنا الى الاستدلال في كونه مفيدا
للعلم في ما ذكر في شرح الموقف **قال** يمكن ان يكون من الايمان هو الايمان هو الايمان فيكون ان يتوصل وان
لا يتوصل الى النظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل
واما الفروع الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فبها فلا بد في الامكان الخاص بالنظر الى ذات الدليل من
حيث هو هو وقوله ولك ان تاخذ امكانا فاما الامكان العام ههنا هو الايمان بما لا يخفى و
وذكر في شرح المواضع وانما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا لعدم التوصل بل كيفية امكان
التوصل وقيل النظر بالعلم لان الفاسد لا يستند للمعقول ولكن ان يتوصل به اليه او يترقى نحوه وسبيله اليه
قال يستند لذاته انما لم يقل لذاته في قوله لا يستند للمعقول كانت داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة فيفهم
من قوله لذاته ان الصورة لها دخل في الاستدلال المذكور وتوفا لاذاته يكون العلم في قوله لذاته
راجعا الى العقليات والصورة لم تكن داخلة في القفا بل كانت عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم
من قوله لذاته ان الصورة لها دخل في الاستدلال وقوله التعريف بغير المعقول والمفوض
ظاهر في الكلام يشعر ان القول المذكور في التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب وان
معنى المركب معنى واحد بغير المركب المعقول والمركب المفوض لكن المشهور فيهم ان القول يقول
على المركب المعقول والمركب المفوض لا باعتبار معنى واحد بل باعتبار الاشتراك اللفظي او بطريق
الحقيقة والمجاز لم لا يكون القول المعقول حيث للدليل المعقول والقول المفوض حيث للدليل
المفوض وكذلك الغرضية كما يطلق على الغرضية المعقولة يطلق ايضا على الغرضية المفوضه بالاشتراك اللفظي
او بطريق الحقيقة والمجاز وقوله ويجوز للمعقول ههنا صورته ان لا يولى هي ان يقال قول معقول
مؤلف من قضايا معقولة يستند لذاته قول آخر معقولا والصورة الثانية هي ان يقال قول مفوض
مؤلف من قضايا مفوضة يستند لذاته قول آخر معقولا وهذا الاستدلال مبني على ان التعريف يستند

المتعلق بالنسبة الى العالم بالوضع وقوله اذ لا يجب بلفظ المدلول اى لا يصح في الصورة الاولى ولا في الصورة
الثانية ان يقال يستلزم لانه قول آخر موقوف اذ لا يجب من بعض قول بلفظ قول آخر ولا من بعض
قول آخر فكل بعض الفصول الاولى ان يكون القول الآخر ليس مقول الاول وان يكون المستلزم
الذي في القول الموقوف مبني على التجوز بناء على الاستلزام الذي في القول الموقوف حقيقة
وذكر في شرح المواضع وانما اخرج الى قوله مؤلف لانه اذا قلت قول من القضا يا شيا درانه بعض منها
فخرج بانه مؤلف من قضا يا واراد بها ما فوق الواحد وقال بعض الافاضل قد خرج بقوله يستلزم
الاستلزام والتمثيل لانها ميسرة بالماز ولا سيما في قوله هو العالم في المحصر من قوله ان المراد
هو قوله حتى يزعم كون المقدمات دليل على ان حاصل التعريف الاول هو ان يقال ليس هو الذي
يكون التوصل به في النظر في احواله الى العلم لمطابقا يزعم ان يكون المقدمات دليل اذ النظر يكون في انفسها
لا في احواله وقوله في خلاف الطوال والاصطلاح يعني ان عدم كونه احواله خلاف الطوال وعدم كون المقدمات
دليلا خلاف الاصطلاح ذكر في شرح المواضع واريد بالمراد ما يعم النظر في نفسه والطرز في احواله المتنبه
المع والذى في شرحه انه اذا نظر في احواله وصل الى المطالع كالعالم وسأول ايضا المقدمات اذ لم يوجد مع
ترتيبها ويمكن ان يقال الحكم ههنا اضافي لاحقيق فانه قد عرفت ان الدليل لا يخرج عن كونه دليل
بعد التوصل بل يكفي في امكان التوصل فبعد هذا لا يكون قول العالم حادث وكل حادث فله صانع
وليس اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يكتفي مجرد امكان التوصل فيقول ان هذا هو العالم اى هو العالم
لا قول العالم حادث وكل حادث فله صانع فله يزم خروج المقدمات اذ لم يوجد مع ترتيبها اذ المقدمات
من الحكم ههنا هو خروج قولنا العالم حادث اى بناء على ان الحكم اضافي لا محلي فعدم خروج المقدمات
لا يضر الحكم الاضافي **قال** هو الذي يزعم من العلم بالمراد اى قوله المراد به العلم التصديقي اى هو الذي يزعم
ما هو مشهور بين اهل الكلام فانهم قالوا المطالع ان كان امر التصديقي فطريقة الموصل اليه يسمى معروفا و
ان كان امر التصديقي فطريقة الموصل اليه يسمى دليلا ومن المعلوم ايضا ان الموصل الى الصورة
التصور والموصل الى التصديقي التصديقات وقوله والمزوم بالنسبة الى اللزوم
اى يخرج المزوم التصديقي بالنسبة الى اللزوم التصديقي كالأربعة بالنسبة الى الزوجية
وقوله ويخرج الفصصة الواحدة اى وقت بحث فان اذ ارايت شخصا اسود وذا شخص اخر
فانا حكم اوله بوجود سواده ثم حكم ثانيا بوجود شكله وكذا اذا ارايت انسانا قويا والاسد
فانا حكم بملكه ومنه الاسد ثم حكم ثانيا بشيئ غنة وامثال ذلك لا يبعد ولا يحصى ولا شك
ان العلم بالنعقضية الثانية في كل واحدة من الصور المذكورة حاصلها وما شيا من العلم
بالنعقضية الاولى فخرج امثال ذلك عن السمع انما يعبر فيه النظر في ما ذكره في قوله اللهم
الا ان ياد وقوله وانكفاء بعد الوجود يعني ان خفاء اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم و
وجود اللزوم ولا خفاء له وقوله نظر لان المدعى ههنا عدم اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد
جعل هذا المدعى جزاء من ليد حيث قال وانكفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة على المطالع والكتاب
عن قوله لكن هو دليلا ما عدا الشكل الاول هو ان يقال حاصل تعريف الدليل هو الذي يزعم من

من العلم به مع اعتبار جميع شرائط النظر في العلم بشيئ آخر وبذا التعريف يتناول الشكل الاول وما عداه ايضا
اذا اعتبر فيه شرائط التامه ثم ان التعريفات المذكورة للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ما هيته
الدليل برهنية فلا يجب في تعريفه المبني لانه لا حراز عن ان لا يكون جامعاً وانما لا غير ايضا
الواردة ههنا لا يجب في كثير يقع وقوله بقوله ان العلم بالدليل اذ المشهور ان الدليل لا يكون دليلا
الا باعتبار طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه لظهور كونه مراداً في التعريف وايضا ما سبق في
كلام المحقق وقوله بوجوب العلم الاستدلالي فريته والى ايضا على ان معنى النظر يكون قيداً معتبراً في تعريف
الدليل فلا حاجة الى ذكره في التعريف **قال** فبان في اوفى لكن يمكن اى قوله في الدليل اى
اول العلم بالمقدمات المترتبة والقضا بالموقف يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف كخلاف الدليل بالمعنى
الاول فان علمه لا يستلزم علمه لول من غير نظر فيحتاج الى تكلف اشارة بقوله لكن يمكن تطبيقه
اى يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو الذي يزعم من العلم به بالنظر في نفسه اوفى احواله
العلم بشيئ ولا يخفى عليك ان هذا التعريف شامل للمقدمات كما ذكره في خلاف التعريف الاول على ما
اخذه اشار راجى اعتبره اذ قد اعتبره النظر في احواله فلا يتناول التعريف الاول المقدمات التي اعتبر
النظر في انفسها لا في احوالها ثم لما كان التعريف الثالث على ما اشارت اليه عاماً شاملاً للمقدمات
والتعريف الاول خاصاً غير شاملاً لها ظهر ان العلم لا يوافق الخامس وقوله وتخصيصه مثل الاول
اى لو خصص التعريف الثالث وقيل هو الذي يزعم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج عن مقتضى
الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون موافقاً للثالث
وذلك ان يقال هو الذي يزعم التوصل به في النظر في نفسه اوفى احواله فيمكن التطبيق بين
التعريفين كما لا يخفى **قال** قصد بقوله بريدان الخارج الدليل اى قوله بريدان الخارج الدليل
على التصديقي اى التصديقي فيما انه بريدان الاحكام هو الذي قصد به التصديقي في دعوى النبوة والحق
ان الامر بالخارج كما كان والا على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون والا على صدقه فيما اى بريدان الاحكام
فان من اى يعلم ان احدى تصديقي في دعوى النبوة قلب ان ظهور الامر بالخارج في بريدان
النبوة كما يدل على صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل على صدقه في دعوى النبوة والالة عادية
او عينية وقوله واما ما يظهر على يد مدعى اللوحيه اى لا بد من النقص بريد اللوحيه ويظهر الخواص
كالجبال مثلاً لان كونه معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعى النبوة وتوضيح ذلك ان رجلاً اذا
ادعى بين قوم انه رسول الله سلطان ثم اورد دلائل دالة على انه رسولهم فالتقوم كانوا يصعدونه عادة
بخلاف ما اذا ادعى انه اسطى ثم اورد دلائل على انه اسطى لكن فيه دلائل دالة على عدم كونه
الاسطى فان القوم كانوا يذبحونه في دعواه فضلاً عن ان يصعدونه في ذلك وسيجي ما ياسب
هذا الكلام في الشرح ان شاء الله تعالى ومعنى الاستدراج له هو ان يرفع الشيطان درجة درجة الى مكان
عال ثم يلقطه من ذلك المكان العالى حتى يهلك **قال** كان صادقا فيما اراد بريدان الاحكام اى
قوله لوجاهة كونه عطلا اى فيما اراد بريدان الاحكام وقوله عقلاً يشعر ان الكذب غير جائز له عقلاً
لكن يجوز ان الكذب غير جائز له عادة فان عادة كذا لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وقوله هذا في

ايضا هي العلم ثابت بالضرورة في اليقين والنبات متقون كثر الواحد آجاب بان خبر الواحد انما يقيد العلم
 اليقين لكونه شبيهة في كونه خبر الرسول حتى لو ازيل ذلك العارض حصل العلم اليقين بمحضه **فان**
 علم بالتواتر يوجب قوته في جرد اخبار اليه الشارح بقوله هذا الحديث مشهور ذكره الكافي ان هذا
 الحديث مشهور بثبوت ائمة بالقبول حتى صار في خبر التواتر وذكره بعض شروحه اذ اورد ان هذا الحديث
 في نفسه اخبارا لا حاد الا انه في خبر التواتر ان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجب **فان** مع قطع
 النظر عن القرائن انما قطع النظر عنها لاعتبار الدلائل اذ الوجه في عدم الجبر الصادق سبب استقلال استفادة
 معظم المعقولات الدينية منه والخبر المرفوع ليس كذلك مع قطع النظر بانه لا يكون خبرا وهو
 والخبر المرفوع يعني ان الخبر المرفوع لا يستفاد منه معظم المعقولات الدينية بل في زماننا لا يستفاد منه شيء
 من المعقولات الدينية اصلا فلا يعرفه في قوله بان القرائن هي وذلك لان الخبر بقوله زير عندنا
 قوله يقيد العلم وعند عدم شرايع قوله لا يقيد العلم لكن شرايع قوله لا يزعم الخبر المذكور بل ينفي هو عنه
 بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول بزمه ولا ينفي عنه وذلك الدليل من ان يقال في خبر من ثبت
 رسالته بالمجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمون واقعه وقوله ليس كذلك اي ليس في التوجيه
 توجيه صحيح في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقربته لا يزعم بل ينفي عنه في بعض المواد وفي بعض
 الاغني عن اذ في بعض الاوقات مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا فيما بينهم ومعدود من اسباب العلم
فان في حكم التواتر لانه كذلك في قوله لانه كذلك اي لان خبره اهل الاجماع في حكم الخبر المتواتر في كونه
 خبر اهل الاجماع خبر قوم حكم العقل بعد فهم لكن حكم العقل بعد فهم يكون بالبداهة في المتواتر على ما مر وبالنظر في
 الاجماع مثل ان يقال ان خبر اهل الاجماع وكل خبر الاجماع صادق بقوله علم لا يجمع امتي على الضلالة وولده علم ما رواه
 المسند حسن فلو عندنا احسن وقوله ان الخبر مبني على المسامحة يعني ان خبر الصادق في نوعين
 مبني على التواتر في الاجماع في المتواتر وادرج خبره وخبر الملائكة في خبر الرسول **فان** السامع روي
 وقد اجاب بانه لا يقيد بجموده يعني ان خبر اهل الاجماع لا يقيد العلم بجموده والكلام في الخبر الذي يقيد العلم بجموده
 فخرج خبر اهل الاجماع لا يقيد بالخبر في النوعين لانه لم يدخل في مورد القسمة وقوله فكذا خبر الرسول يعني
 ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تنفي عن خبر اهل الاجماع في صحيح ان يقال ان خبر اهل الاجماع
 يقيد العلم بجموده كما ان خبر الرسول كذلك فلا يجمع في خبر اهل الاجماع عن الخبر الصادق الذي هو مورد القسمة
 فلا يوجب اذ الجواب هو ان خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول فيندرج فيه لان حكم التواتر وذلك لان خبر
 اهل الاجماع لا يقيد بجموده بل بالنظر بالدليل كما ان خبر الرسول كذلك في المتواتر اذ هو يقيد العلم بجموده
 والدليل **فان** قوة للنفس ان قلت هذا مناف في قوله هذا مناف اي في فهم ما سبق وهو قوله والآن
 فهو العقل ليس له غير المدرك ثم ان قوله ان العقل في معنى ان العقل هو المدرك وهذا مناف
 لقوله قوة للنفس بما يستند للعلوم اذ يفهم منه ان العقل ليس هو المدرك وقوله وصف الشيء لا يسمى
 يعني ان العقل وصف للنفس وان وصف الشيء لا يسمى له في نفسه قوله ليس له غير المدرك هو ان العقل
 ليس له وهذا المعنى في نفسه اذ هو وصف للنفس في نفسه لا يكون يمكن منع قوله وصف الشيء لا يسمى
 له لانه فان هذا دعوى بلا دليل فلو كان بعض الفضلاء ان قول العقل هو المدرك كلام مبني على الاسناد

المجازي لان العقل صفة للنفس ومنشأ لا دور كاتما ويصح السناد والشيء ان منشأ السناد واجبا كما
 يقال قد روي الخبر مشهور في العالم مع ان المتواتر في الحقيقة هو كونه يقيد العلم بالنبات في المنشأ
 كونه كاتما فانما طريق الادراكات لا منشأ لها وقوله وانما حصل الغير على المصطلح فيبعد وطبع بعد
 هو ان معنى الخبر في الاصطلاح هو جواز الادراكات كاتما بين الشك في كونه يقيد العلم بالنبات في المنشأ
 يكون في غاية البعد مع ان النفس يمكن ان تكون كاتما في العقل كما في المجنون وهو ان يقال العقل غير المدرك
 الذي هو ذات النفس لوقوع الامكان بينهما **فان** السناد لا يستند للعلم اي ادراك المعاني
 الغير المحسوسة والادراكات اي ادراكات المحسوسة هذا على تقدير ان يكون العلم والادراكات متغيرين
 يجوز ان يكون عطف الادراكات على العلم من قبل العطف التفسير في وقوله غيرة اي صفة جديدة يتبعها
 العلم بالعلم وبما كانت او غير حسية عند سماعه الكاسب والادراكات اي كاتما وانما عند عدم سماعه الكاتما
 فلا يتبعها العلم بل يخفف عنها العلم المتعلق بتلك الادراكات **فان** وقيل جوابه ان هذا هو العلم بها
 يعني ان العلم يكون العقل جازيل على ان العقل هو النفس يعني كونه عينا يتخالف للعلم
 واللغة اذ في العلم واللغة انهما متغايران وان العقل قوة للنفس فذا قال قيل اشارة الى الضعف
 في العقل هذا والاول ان العقل هو جسم لطيف سار في البدن سريان ما الورود في الورود
 على ما ذهب اليه بعض المتكلمين وكما النفس فهو هذا الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين
 فلهذا فاقطع النفس جرم ان متغيرين وان العقل سار في النفس سريان ما الورود في الورود لكن
 في العقل خلاف المشهور فذا قال قيل **فان** سبب العلم بغيره عدم تقيده في نفسه بالضرورة وبسبب تغير
 الضروري وقوله وكما هو ذلك كالا بصار الى اصل بالقصد والاختيار وهو ما يجب وهو ان عدم تقيده
 بالضرورة ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق الى الالوم لان معنى الاطلاق هو عدم التقيده ومعنى العموم هو
 الاستغناء والذي يفهم من عدم تقيده هو الاول دون الثاني ويمكن ان يقال ان عدم تقيده بالضرورة
 ونحوه اشارة الى العموم في المقام الخطابي لانه لا يرد التراجع بالمرح كما هو مشهور ثم ان حمل العموم على عموم افراد
 العلم غير ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العلم بجميع افراد العلم غير مقدر للبشر
 اذ الاولاد غير متاهية بجميع انواع العلم فانه جاز ان يكون مقدر للبشر **فان** السامع روي
 فخرج بذلك اي يخرج بكون الفعل سببا للعلم لان فيه خلاف السنية في جميع النظريات اي الالهيات والحسابيات
 والهندسيات وغيرها وقوله وبعض الفضلاء في الالهيات وهم المندسوت قالوا النظر يقيد العلم
 في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الى الماديات متسقة متسقة لا يقع فيها غلط ودون الالهيات
 فانما بعيدة عن الماديات جوا وانما هي القصوى فيها الاخذ بالآخرة والاول بآثارها وصفاته وافعاله
 على ما ذكر في شرح الموقف **فان** على كثرة الاختلاف في هذا ليس معنى الفضلاء سنية على ما ذكرنا
 اختلاف في العلوم المستقاة من الهندسيات والعدديات هذا كلامه وقوله لا السنية يمكن ان يكون دلالته
 ايضا بناء على ان العلوم المستقاة بالنسبة الى سائر العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرت الاختلافات
 والآراء فكلما العلم النظري كان العقل متما في جميع النظريات واذا كان متما في جميع النظريات فلا يبرهن اصلا
فان فيتن قض لان هذا في نفسه لان هذا في نفسه عدم معلومية في ذلك لان حاصله هو ان يقال

مثلا لو كان النظر في معرفة احد شي فوقع التناقض في كلهم وقوله ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا
يعني انهم كانوا يفتنون العلم في الالهييات ويثبتون للظن فيها فلم يقع التناقض في كلهم وكذا في كل شي
انما هي العلم اليقيني في الالهييات وانما يثبت بها ان يقيني وان كونه يقيني معلوم لنا بالضرورة الوجدانية
وهي كما يدعون للظن وانما يثبت بها ان لا يقطع في كل شي فوقع التناقض في كلهم وكذا في كل شي
كما ذكره الشارح بقوله فيكون معارضة **قال** فيكون فاسدا ومعهما في قوله فيكون معارضة في نفس الامر
اللازم لانها في الغالب والاشارة الى ان هذا الشارح هو انه انما ان يعيد شيئا ثابتا في نفس الامر اي حكم مطابقا
لواقع فيكون فاسدا ولا يعيد ذلك فيكون معارضة لان وليست يقين حكم مطابقا للواقع
فان اختاروا الشق الاول وقالوا انه يقين حكم مطابق للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم التناقض
في كلامهم لانه ظني في زعمهم واثبات الظن في نفس اليقين كما عرفت قلنا فاذ لم يكن يقين لا يكون
معارضا لما ذكرناه لانه يقيني والظن لا يعارض اليقيني كما عرفت **قال** فاقبل كون النظر
في انما هي العلم في قوله هذا انما هي اشارة الى ان هذا المعترض هو ان يقال ان قوله لكن النظر مفيد
للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف دليل المنكر كونه مفيد للعلم ولا شك ان في معلومية الشيء
لا يلزم في ذلك الشيء مع ان الحكم في ان في دون الاول فاشارة الى جواب الاعتراض المذكور
بقوله لكن الغافل بنفسها لم يفتن ان الغافل بنفسها الا فائدة قائل ايضا بمعلومية الافادة وان المنكر
كان يتكلم بها مع الشارح الكندي ههنا بنفي المعلومية ثم ان في المعلومية قد يكون بنفي الافادة وقد يكون
بنفي العلم بها فاختار الشارح الذي هو اعلم بظهوره وقوله ههنا توصية ام لكن لا يسهل المقام
ولعل ذلك التوجيه هو ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم في ان يقين كونه عالما بذلك لانه لازم بان
ولا شك ان استقاء العلم يدل على انتفاء المذموم فظهر ان كون النظر مفيد للعلم باطل وهو المطلوب
ويكفي ان يمنع قوله لو افاد النظر العلم في ان يقين كونه عالما بذلك لانه لو كان النظر مفيد للعلم
جاز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به لانه لا ينعني ذلك من دليل وايضا لان قوله
لانه لازم بان فانه لم لا يجوز ان يكون غير لازم وغير يثبت **قال** اثبات النظر بالنظر اي اثبات النظر في
فوقه اي اثبات افادة النظر بافادة النظر يعني اثبات افادة النظر العلم وقوله فاثبات الكلية
وبان ذلك ان يقال مثلا ان يتبين في كل نظر في موضوع معلوم مائة وصوره لازمة لزوما قطعيا ما هو
قطعا وكل هو كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة في كل قياس صحيح حق قطعيا فلو كان في كل قياس صحيح
قطعا معناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكر في شرح المواضع ثم ان قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم فمفيدة
على الحكم في ثباتها اي في ثبات موضوعها ومن جملة ثبات موضوعها ما ذكرنا اننا اعني قوله النتيجة في كل
نظر قياس في ثباتها ان يكون القضية الكلية المذكورة مثله على حكم هذه النظر المخصوص الذي هو من ثبات
موضوع الكلية المذكورة وحكم هذه النظر المخصوص الذي هو من ثبات موضوع الكلية هو افادة العلم فاذا
اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات افادة هذا النظر المخصوص بنفسه فافادة هذا النظر المخصوص
في نفس اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال مع اثبات الحكم في الاشارة الى منع المذموم في قوله
كرم اثبات افادة النظر والى منع لزوم الدور ايضا وحاصله ان يقال مع اثبات افادة النظر هو

هو استفادة العلم بافادة النظر واذ كان المعنى هذا فاللازم من اثبات افادته بافادة النظر هو استفادة العلم
بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه لكن ذلك مما قد عرفت وقوله
الشارح حاصله بان لا يلزم هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر فهو وفيه اختلاف
قال وانه دور اي توقف الشيء على نفسه ان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف فيه من ثباته توقف كل واحد
منهما على نفسه الا في غيرهم من ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه ثم ان اللازم من اثبات النظر بالنظر هو
توقف الشيء على نفسه ودون الدور ان ليس هناك ثبات فانطلاق الدور ههنا كان من قبل اطلاق المذموم على
اللازم ولكن كل الدور على معناه الحقيقي بان يقول ان اثبات كون النظر مطلقا مفيد للعلم بالنظر
المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص متوقف على افادة النظر مطلقا بان
يتك في النظر وكل نظر يقين العلم بهذا النظر يقين العلم **قال** في وجه الضرورية قد يقع فيه خلاف في اختيار
للمشقة الاول من ترتيب السؤال المذكور على ما اختاره الامام الرازي حيث قال ان من تصور النظر من
حيث انه صحيح مائة وصوره ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه بزم بان كل نظر صحيح يستلزم
العلم به بما يهدي الى الاحتجاج فيه الا ان تعقل الطرفين على وجه هو مناط الحكم بينهما وقوله واستدل
من الآثار وحكي كلاما في الظاهر في العبارة عن اهل العلم وسائر باب الصانع فانما يستدل من انهم
على عقولهم متفادون وان الحكماء وتدرية انهم متباينة وقوله وضمادة من الاخبار اي من الاحاديث
النبوية مثل قوله كل مبدء طاهر خلق له قوس في حق النسخة من ناقصات عقل ودين **قال**
والنظر في قد ثبت بنظر مخصوص حاصله انما في قوله والنظر في قد ثبت هذا اختيار الشارح في
السؤال المذكور على ما اختاره الامام الكرمي وقوله انما ثبت الكلية لشخصية الماد بالكلية ههنا هي
قوله كل نظر صحيح متوقف بشرطه يقين العلم والماد بالكلية هي هذه القضية المحصورة وهي ان العلم
العالم متغير وكل متغير حادث يقين العلم بحوادث العالم ثم ان اثبات تلك الكلية كان موقفا
على اثبات هذه الشخصية وكما اثبات هذه الشخصية فهو يهدي الى الاحتجاج الى النظر وترتيب مقدمه اذا
لم يؤخذ هذه الشخصية بعنوان القضية الكلية فلا يلزم الدور اصل وقوله لا يلزم نظرية المحمول
هذه القضية في قوله لم يؤخذ وليس يقين لنعني فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع
الكلية لزم ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا اي كما كان اثبات المحمول للموضوع
نظريا فالكلية كما عرفت واما اذا اخذ موضوع الشخصية من حيث ذاته اي لم يؤخذ بعنوان موضوع
الكلية كان اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية يدبرها لا نظريا حتى يلزم الدور ثم ان عنوان
الموضوع في الكلية المذكورة هو مفهوم موضوعها اعني مفهوم النظر وهو ترتيب امور معلومة للتأدي
الى المحل مثلا وقوله فاللازم ان اثبات حكم لا يخل فيه لاحاجة الى ذكر هذا الكلام في دفع الدور
اذ يكفي في دفع الدور ذكر براهمة الشخصية بل انما ذكره ههنا لدفع توقف الشيء على نفسه وحاصله
ان في الشخصية جتان متغايران احدهما موقوف على الآخر من غير عكس وقوله لا يخل فيه
اي ولا يلزم توقف الشيء على نفسه **قال** ثم ان الماد بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح
والحاشي هو قولنا العالم مسود كل مسود حادث وهذا هو النظر الذي وقع في ان القضية الشخصية

من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار رغم لوجده فيما من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار رغم
ان يكون قسم الشيء قسمه لکن لم يجعله كذلك علم بجعل القسم ذلك ان يقول ليت شئ كيف
لا يحصل القسم ههنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم من الجزء مثلاً للفظ وى
الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحقق فيما سبق بان هذا المثال يتوقف على الالتفات المقدر
وتصور الظرف في المقذور ثم لا نزع ان الضروري الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار قسم من المكتسبات
وقد كان الضروري قسمه فيلزم ان يكون قسم الشيء قسمه فظهر ان تجل القسم ليس ابعدا
فيحتاج كلام صاحب البداية الى جواب الشارح حتى يقع تجل القسم وقوله ولو سلم ان المقسم
اي لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة وقوله فيكون نظر العقل اعم من التقدير لا قبله اعني
قوله فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسم عموم من وجه غير مقبول عند المحققين وقوله والمقسم هو
الحاصل بالعلم اراد بالمقسم ههنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث
نوعان وهذا العلم الحادث هو الحاصل بالسبب الاعم المتن وان جميع اسباب العلم وقوله فلا يضر
لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلاً ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو يحصل
من اجزاء من احسان واكتفى به وهو ما يحصل في العبد بمباشرة اسبابه والاسباب المباشرة ثمانية اصناف
احدها نظر العقل وهو الذي كان اعم من وجه السبب المباشرة ان العلم الحاصل من نظر العقل نوعان
احدهما هو الضروري وهو الذي يحصل في العبد من غير احسان او اداء من هذا ظهر لك انه لا يتوقف في
كلامه اصل لان الضروري في كلامه قد جعل قسمه لاكتسبه ولكن لا يحصل قسمه وانما جعل قسمه الحاصل
من نظر العقل لكن الحاصل من نظر العقل ليس فيما من المكتسبات بل هو اعم منه من وجه فلا يلزم ان يكون قسم
الشيء قسمه من ولا يتوقف اصلاً وقوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وانما خير بان
في الكلام اعترف منه بالحدس والوجوبيات وسائر الضرورات المقدورة كانت مندرجة في
مطلق الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار ركونه مقدوراً حاصلًا بمباشرة الاسباب قسم من المكتسبات
وقد كان الضروري فيما لاكتسبه فيلزم ان يكون قسم الشيء قسمه فيحتاج الى جواب الشارح
من ان القسم لاكتسبه هو الضروري بمعنى والقسم منه هو الضروري بمعنى **الاول** وجهه رد به لا غير
علاصم الاسباب في قوله فيحتاج بالنسبة عطفاً على قوله رد يعني ان الالهام ليس من اسباب العلم وانما
لم يكن من اسباب العلم لم يرد به الاغراض على الحصر واذا لم يرد به الاغراض على الحصر لم يقع الاحتياج
الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعدد الحصر وانما لم يرد به الاغراض على الحصر وانما لم يرد به الاغراض على الحصر
ولا شك انه قد يحصل به العلم بدلالة صحيحة على ان الالهام من اسباب العلم المانعة له من الحصول
سبباً يحصل به العلم لانه الحصر ويصلح للالزام على الغير لم يعبه وسبباً مستقلاً قالوا في وجوبه
الحق والشرح ههنا ان لو كان الالهام كسبب مستقلاً من اسباب العلم حتى يرد به الاغراض على
حصر الاسباب في الثمانية وانما هو راجع الى العقل وكما العلم الحاصل به فهو مندرج في الضروري بمعنى الاصل المجاز
لاكتسبه في مثله كما يعلم الحاصل في نفس ام موسى حين قد قسمه في اثباته فان هذا العلم قد احدثه احد
في نفسه من غير كسبه واختياراً ولا يحصل الا بالاعمال عند احد الحوادث احرازاً عن نقل عن بعض المتصوفة و

اقواض و باغيا ركوزه جازا يسي ركاز و باغيا ركوزه بحيت نتيهي اليه تفصيل يسي السطفتا و باغيا ركوزه تا باغيا للصدرة المحتبة يسي مادة و حيويا و باغيا ركوزه الحركب
 فاخذوا منه يسي اصل و باغيا ركوزه محل الصدرة المحتبة يسي مومند عا

فلكل نوع من قبيل الحيوان فاعلم ان كانت الصورة النوعية الثابتة متعادلة في النوع ولكنها متغيرة في الجنس
 لان الصورة انحصرت في جنس واحد قديم عند دم وقوله ولكنه ينفك عن بقا صور الاستطفا يعني انهم كانوا
 يدعون النسخ في بقا صور العناصر الاربعة في اربعة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحد
 من تلك الصور الاربعة حقيقة النوع في اربعة هذه المواعيد الثمانية وقوله وكان السراج الى هذا
 كون صور العناصر ثابتة في اربعة المواعيد الثلاثة القديمة فلما قال انها متغيرة بالنوع ولم يكن يلحق قوله
 اذ اذ النوع لا يمتد في احوال الشئ بل كانه على ما هو مشهور واراد بان النوع النوعي لا يمتد في قبضات النوع
 ولكن ساء هذا في الجنس نوع خاص في نسبة الى ما هو المأمور وقوله لكن بالنوع لكن بالجنس يعني النوع
 لا يمتد في ذلك ان يكون ان السراج اراد بصور النوعية هي الصور الجوهرية لا النوعية فقولك وهو
 اي صور الجوهرية لكن بالنوع فانهم يقولون ان الصور الجوهرية حقيقة بالنوع ولما لم يمتد العناصر في بذرة النوع
 عند دم قال السراج في كل حقيقة الاحتياج الى العدم وهم كانوا يقولون ذلك حدودا ذاتيا وقوله لا يمتد سراج
 العدم على اي علم وجوده سراجا ما وكانوا يقولون حدودا ذاتيا وقوله لا يمتد جعله من اقسام العلم
 التي كانت نكته بالكل سبب هذه الحقيقة فلا يمتد الى البتة بل الواجب **لك** ومعنى قيام بذرة اي قيام
 قوته احراز في قيامه متبذرة ومعنى قيام الواجب كما بذرة هو استغناؤه بذرة عاونه في تقوّمه وقوله
 كالسراج يعني ان السراج مثلا يصدر حقيقة متغيرة بنفسه وان كثره غير تابع لغير شئ اذ مع ان السراج كمن يكون
 والعرض وقوله والمشهور ان السراج ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين وعناصر عين لا يكون عين بذرة
 والتكليف ان يقولوا ان السراج مثلا عبارة عن جواهر متضمنة متألّفة تاليفا مخصوصا بحيث تعرض لها
 ماهية مخصوصة ومن صور السراج ولا شك ان فيه الجواهر اعيان قائمة بذواتها وان هذا التاليف
 المخصوص ليس في امسها وانما شرط العرض للاعرض عليها مما يجوز على سراج واحد قائما بذرة مؤلفا من تلك
 الجواهر المتضمنة تاليفا موحدا حتى يرضى له ان يتضمن خصوصية كالهيئة الصورية للسراج والادوات و
 الاستعدادات لغيره لانه لا يمتد في السراج كما هو في الجواهر المركبة من الجواهر والعرض فلو لم يكن بواحد حقيقة
 والتكليف فيما هو واحد حقيقة فلا بد من العلم بانها على القول بان في الجميع متغير بنفسه اذ هو متبع في
 كثره لغير شئ اذ في ذلك الشيء المسمى هو الجواهر الذي وقع فيه من هذا الجواهر فكلها اشكال **فان** هو وجوده
 في الموضوع ليس اتم اتم وقوله اذ هو انفعال وجوده بنفسه فقام بغيره هذا الشئ الى ما هو المشهور ان الهيئة
 الشئ البسيطة متقدمة على هيئة المركبة وكذا الامكان هيئة البسيطة متقدمة على الامكان هيئة المركبة فكيف
 يتحدان البسيط وقد اوجب عنه كل كلام ان روح الشئ لا يمتد لعدم التمايز بين الوجودين في الاشياء
 الحسية فيكون في الموضوع ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع
 بحيث لا يتمايزان في الاشياء الحسية كاللون مع المتلون فالاشارة الى هذا مما عين الاشياء في الاشياء
 بخلاف وجودها في المكان فان الاشياء في الاشياء ليست واحدة لان كل واحد منها ينفك عن الآخر
 بالاستقلال عن مكان المكان في نفسه في الاشياء ايضا كل الشئ في نفسه ومعنى قيام بذرة اي قيام
 ان الصورة جوهري عند دم سراجا حال في البسيط ويمتنع انفكاكها عنها فكل نوع من البسيط لا يقيم الصورة اذ
 البسيط ليست على الصورة في وجودها وانما هي على ما هي في شكلها والاحتياج في التشكل ليس احيا جاذبا

وأيضا قد انتفى بالصدق على ما قال بعض المتأخرين، انما كان من الشئ بشئ آخر متقبلا لقيام الشئ بآثاره فبقبني
ان ليس بصدق الشئ على غيره فلا يصدق العنصر في مادة واحدة ولا على ما ذكره الشارح من قوله ونحن قيامه
بشيء آخر فلا يتطابق بين العنصرين لقرار ان يكون الشئ قائما بذاته مستقيا عن محل وجوده وقائما بغيره وايضا يحسن
اختصاص الساعات بالمتحرك كالمسحوق القائم بذاته، وبالمبتدأ ايضا بالمتحرك المذكور **قال** اعني الطول والسر والعمق
يصدق البصر في الطول حوالا متداخلف ومن اولها من اتم حيا والعمق هو امتدادها في الارتفاع المتطابق لكل منهما
على زوايا قائمة **قال** لا يصدق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة بل ان التقاطع هو وهو ما هو من غير الخواص فليست
ليكونه الا على احدى الناحيتين سواء تكون الناحية واحدة او لا تكونا الا في موضع ثم يتكسب التماسك من جهة
فوق بقسمة اربعة ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة اربعة ابعاد متطابقة **قال** والبعدين مجموعهما يساوي البعد الثالث
مجموعه **د** فكل بعد لك من غير ان يكون في نفسه وبوجه مشترك بين الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة
قال راجعا الى المسكوك وان كان في ذكره في شرح الخواص والفرع الفعلي راجع الى الامكان لفظا لجموع الخواص
المنقسم ولو في جهة واحدة او على المنقسم في الجهات الثلاث انما كلامه في نفسه وان كان راجعا الى اللفظ لا
يقع ان ادوات من هذا النوع لا تكون ليس في ذاتها اختيارا راجعا الى مجرد الاستطاعة بل هو من نوع
الفعلي راجع الى القدرة والحق ان النزاع بينا وبين المعبر في نزاع لفظي كما قلناه انفسا من شرح الخواص
وانما النزاع فيما بين المعبر في ان في ذاته كمنها لمجرد من هو ثابت او منته داربعة او ثمانية بعد ان قسم في ان
يصح فيكون هو الخواص المنقسم في الجهات الثلاث فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظا لجموع
بازائه هو كفي فيه التركيب من ثلثة اجزاء اما في اللفظ لا في الواقع والجماع في الجماع الذي هو ما لا يصفه ذكره في اللفظ
الجماع الجسد وذهب الى ان في علمه والجماع **قال** ولا فرق اى مطابقا للواقع ان يسمى ان التسمية الوعنية
انما يكون متعلقة بشئ ذي وجود له صورة في الخيال ولا امتدادا في الكمال ايضا بحيث يحكم التوهم بانها
طرف من طرف آخر من ذلك الشئ وانما التسمية العقلية قد يكون متعلقة بشئ متصور بوجه في له في الكمال في
نفس الامر وقد يكون متعلقة بنفس متصور بوجه في كمال العقل بانها طرف من طرف آخر في ذلك
الشئ حكما مطابقا للواقع وانما لا امتدادا له اصلا فلا يمكن للعقل ولا للتوهم ان يقع في شئ من شئ
فرضا مطابقا للواقع وانما الفرق بين اللفظي بين الواقع في نفسه **قال** عن ورود المنع وان كان في نفسه
صحة وان كان في نفسه ومن المصنف ان المعنى قال كالجموع ولم يقل وهو الجموع لان اللفظ
وهو الجموع نفهم منه حصره لا يتركب من الجموع الفردية على هذا المعنى المتعبد بان ما يتركب لا يتصور في الجموع الفردية
وان كان في المنع بان المقصد حصر ما ثبت وجوده **وقد** واحتمال جزء منه، وقد شبهه بالجزء
في محل الجزئية صفة جزءه **وقد** يتأني في نفس المعنى غير المتبداء ومنها كذا وهو ان ليس في العالم جزءا بل
الربيع على حد ذاته وذلك الجزء لو وجد فلا يخرج من الحركة والسكون وكلا واحدهما في الحركة والسكون حادث
وكلا لا يخرج عن الحوادث فيكونا في اللفظ في الشئ ان شاء الله تعالى فان لم يكن في اللفظ
من كذا الجموع الفردية بحد ذاته بل هو من كذا الجموع الجزئية لا من كذا الجموع مع العالم مع اللفظ
لا يتركب من كذا الجموع الجزئية فلفظي هذا يلزم استبعاد قوله مع حاربه في ذلك لان
السؤال المذكور يقوله لا يقال مع جوابه في ذكره في الشئ في قوله ومنها كذا في الاول لا ولا حاجه

في نفس الامر وان قوله وكل ممكن حادث معناه ان كل ممكن هو حادث في وجوده والاصوب ان يقال ادعى عبارة
عما سوى احد بعينه ان الكلام ههنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه كاعرف وقوله وانما لانها عرض لم
فعله فلا ينبغي ان يكون قوله ويجزئ في الاجسام والحوادث فبقية محله لا كلية لخرج عليه تعالى **قال الشارح** رحمه الله
كالالوان قال بعض القدماء لا وجود للون الاصل بل كليا متقيده كما في النسخ فانه اجزاء مجردة صغار خفافة خالطها
الدواء وبغز فيها الفسوة فيجئ ان هناك بياضا مع انه لا يابا من هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال
بعضهم ان السواد ولباس ههنا ليس واليا الالوان يحصل بالتركيب منها على ما شئت وقال بعضهم
الاصل في هذه السواد ولباس وانحره والفسوة وانحره وهذه هي اللون بسيطة ويحصل البياض بالتركيب
من هذه الخمسة هذا مأخوذ من شرح الموقف وقوله والاكون له الكون هو المحصول في الخبر وانواعه
اربعة كما ذكره الشارح لان حصول الجوهر في الخبر ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اول والاثنى ان كان مسبوقا
في ذلك الخبر فكون وان كان مسبوقا بحصوله في جواز فيكون فذلك لا اول فان كانت بحيث يمكن ان يحل بينه وبين
ذلك الخبر وجود ثالث فهو الاخرى والا فاول الاجتماع وقوله والعقود والغرض بينهما ان العقص
يقصن ظاهرا للشيء وباطنه والظاهر يقصن ظاهره فقط فليس هذا يكون الفرق بينهما بالثبوت والضعف
وقوله والشفاهة قيل هي علم من علم العلم والخبر وفي شرح الموقف ويقال الشفاهة لعدم العلم كذا في الكتاب
وبهي هذه افاضة حقيقة **قال** والظاهر ان ماعدا الاكون له ذكر في شرح الخبر لا غير لانها ان الالوان المحسوسة
لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عندئذ لانه تعالى قادر ان يكتفي في الجواهر الفردة لكن ذلك لا ينافي ما ذكره الشارح
من ان العلم بحسب الاستدلال ان ماعدا الاكون لا يعم من الاجسام ويؤيده ما ذكره في شرح الموقف من انه
يكتفي بصفته من الالوان المحسوسة فانما تابعة للخراج المستمر للتركيب المنافي للوجوب الذي **قال**
ان الالوان هي ضعفاء ولك ان تستدل في قوله ولك ان تستدل اي ولك ان تقول ان الشارح قد استدلل
في هذا الدرس على جميع ما يقع في مطلق العوض حيث قال وهي غير باقية يعني ان مطلق الاعراض غير باقية فهي
حادثه وقوله لكنه خاف من الاشترى يعني ان عدم بقاء العوض في حيزها من الاشترى حتى صار دورا
بين الخبر وفيلس ان تستدل به **قال** يكون حادثا بالضرورة اذ العقد لا يكاد الموجود وصاحب الاعراض
هو الذي يعلو ما ذكر في شرح الموقف **قال** اذا كان وجود المقصود بالالفه الكامل اربابا لم ينفك وجوده عن ذات
فما المقصود فغيره ان يكون موجبا لاحتمال فان كل واحد من العقد والعقد لا ينفك عن ذات القاسم
اصلا فثبت ثم وانما يكون موجبا اذا لم يبع له ترك العقد لكن يبع له دائما ترك العقد فلا يلزم ان يكون موجبا
اذا الموجب لا يبع له ترك فعله اصلا **قال** والمستدل بالموجب قديم اي مستمر ان قلت يجوز ان يستدل بشرط
الشيء اي مستمر وانما قسره به لان الكلام في ان العدم ينافي العدم فاذا كان الشيء قديما يلزم ان يستمر وجوده
ابدا وقوله يدان يقال له من نظر فاما نقل الكلام الى سبب زوال ذكر الشرط العدمي او الى شرط زواله
فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط عديم او وجوديا فان كان عديميا فنقل الكلام الى سبب زواله او شرط
زواله وان كان وجوديا فنقل الكلام الى سبب وجوده وشرط وجوده وهلم جرا فيتم الاستدلال في الكتاب
او الشرط البتة فالكسب لكل اختيار الشئ الاول وهو يلزم التمسك في القدمات والتمسك في القدمات لتبطل
قلت في التمسك وان كان في القدمات لكنه يكون بالفصل تسلسلا مطبقا في نفس الامر من القدمات

[illegible]

فان في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم الكون فتعريفه ان يقال لو تعدد الاله لم يكونوا الاله
لان كونها اياهم يوجب القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بطلان الاول فلان شأن الاله كمال
القدرة واما الثاني فيلزم تناقض توار العليتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجع وورد عليه
ان التعريف لما عليه تقدير التمايز الفرضي في رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك
التقدير عقلا واما على ما عطف على الاطلاق فيمكن اختيار الاول وكما في القدرة في نفسها لا يتنافى
بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستناد وذلك يمكن
اختيارا ثالثا بان يراد احدهما الوجود بقدره الآخر او بفرض ارادة تكون الامور الاخرى
لا يستحيل فيه والتحقيق في هذا المقام ان حمل الاله الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا في جهة
اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال لو كان فيهما
الاله الا الله لفسدا اولى المراد انهم فيهما فالحق في ان الملازمة قطعية اذ النور باطن فيهما
الما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيزعم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه في
علمه انه فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كل او بعضا ويمكن ان يقال ان وجود الملازمة
بحيث يكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكن فصلا عن
عن الوجود والالاهية التمايز المستلزم للحال لان امكان التمايز لازم لمجرد الامر من التعدد
وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد بزم ان لا يكون شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمايز
المستلزم للحال فيكون وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير في امكان وقوع ذلك
التقدير في شئ من الاشياء كما في كلام شرح المقاصد هو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن وجود السماء والارض
اذ لا يمكن لكل واحد من الالهين ان يفسد ايكما والسماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون
لاله الاخر مدخل في ايكما والسماء والارض واذا كان ذلك القصد ممكن لكل واحد منهما فنفسه وقوع
ذلك القصد من كل واحد منهما معا فاما ان يكون كون السماء والارض يوجب القدرتين او بكل واحدة
منهما او باحدهما والكل باطل لانه لا يمكن تقدير هذا التقدير بكونه بمراد التوحيد سالكا عن التوحيدين
المنعيين الاربعة على الاول والثالث وقوله كما في افعال العباد عند الاستناد اليه
الاسفرا في وان فعل العبد يوجب القدرتين قدرة الحق ودرجة العبد وهذا لا يتنافى ان يكون قدره
الحق كاطمة مستقلة في نفسها وقوله بان يراد احدهما الوجود بقدره الآخر هذا غير معقول
في الصانع القادر في كل وقوله اذ ليس المراد اى سبيل المراد لو تمكن فيهما الاله او الاله منزهة عن
مطلق فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما الاله وقوله عند عدم كون احدهما مبني على امكان التمايز
على ما عرفت وقوله كما في تقديره ان لا يكون كل واحد منهما صانعا فلم يوجد شئ من هذا
المحسوس وقوله او بعضا في تقديره ان لا يكون احدهما صانعا فقط فلم يوجد بعض هذا المحسوس
لانعدام حده ذلك البعض وقوله ويجوز ان يوجد في غير اقره لمراد التوحيد بحيث يندفع
عنه ما ورد في الشرح من قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الى قوله ان اريد بالامكان وهذا
الشرع هو حاصل ما ذكره الشرح في شرح المقاصد كما عرفت **فانما** ومنع انتفاء اللازم

اللازم ان اريد بتقديره ان لا يكون احدهما صانعا لانه لا يمكن انتفاء المصنوع من غير انتفاء
اللازم قطعاً وبقية ونقل عنه انه لا يمكن انتفاء المصنوع من غير انتفاء المصنوع لان
ايكوا المصنوع على وجود الاستقلال فان كان لا يوجد المصنوع مع وجود علة انتفاءه وحي ارادة كل منهما
لاستثناء ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعد انتهى
فوجه الاستثناء متعلق بقوله فان كان لا يوجد المصنوع هذا ويمكن ان يقرر الدليل المذكور بقوله لا يقال
هكذا لوفرض صانع لا يمكن بينهما تناقض فلم يكن ان يوجد المصنوع اصل واما بطلان اللازم وهو عدم وجود
المصنوع فظاهر من ان المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان معلوما مما سبق فلا حاجة الى
الاعادة فلهذا في الشرح يندفع المنوع اليه او رد ما في الشرح بقوله لانا نقول **فان** فلا يفيد الاله لانه
فيترجم ان يكون كما هو في عدم ان يكون في غير ان يكون المعلوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد
الاله في مضمون معلوم للسامع وان انتفاء الف وفي مضمون معلوم له ايضا وان لم يقم هو تفصيل
الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول كما في ذلك لو خشي لا كرمك فان عدم الخش في هذا المثال وعدم
الكرام الماضيين كانا معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه هو تفصيل عدم الكرام بعد الخش وفي
والمصنف بيان حقيقة الانتفاء في اى والحال ان المصنف من الاستدلال ههنا هو بيان حقيقة عدم تعدد
الصانع في جميع الازمنة ليس لتحقيق عدم الفساد ولكن المفهوم من الآية الكريمة غير هذا المعنى كما عرفت
انما في بعض ان يقال الاله الكريمة اشارت الى بمراد التمايز **فان** من غير دلالة على تعيين زمان
وذلك المصنف لو تعدد فيهما الاله في الزمان لما فيه لفساد في الزمان لما فيه لفساد في الزمان
فيم تعدد الاله في الزمان الماضي فلا يتعد ايضا في الزمان المستقبل والى ان يحدث في الزمان
المستقبل لانه لا يمكن الا ان يكون الحادث لا يكون **فان** لكنه ليس بمستقيم للقطع في قوله
قدما المتكلمين في عين ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد هذا البعض من الترادف وهو
المشهور هو الاتحاد في المفهوم بل اراد به هو الالهي من ذلك حتى يتناول النسب في التصديق وان
لم يكن هناك اتحاد في المفهوم اصل واثبت جبره بان مراد الشارح هو ان هذا البعض لا يراى الواجب
والقديم يتلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر فتم هذا البعض انهما مترادفان بمعنى انهما متحدان
في المفهوم كاللبيث والاسد مثل فردان في القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم سواء اطلق
الترادف على معنى اخر او لم يطلق لانه ليس في الدنيا احد لقوله بالترادف بين الواجب والقديم
بمعنى الاتحاد في المفهوم لانه لقوله لعل الشارح وجد ذلك الاحد وعدم وجد ذلك لا يدل على عدم
الوجود في نفس الامر **فان** يصرح بان واجب الوجود لذاته تعالى في نفسه وبشيء ما ويدر ذلك التاويل
هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اى لذات الواجب هو احدته وصفاته وهذا لا يتنافى ان يكون
الصفات في انفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى وانما حاصل كلام الشارح
هنا هو ان يقال لا شك في عدم الترادف بين الواجب والقديم وانما الكلام في النسب بينهما بحسب
الصدق فذهب بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب لصدق القديم على بعض الممكنات وهي صفات
الواجب كونه وذهب بعض آخر كالامام حميد الدين الى انهما متساويان في ان الواجب لذاته هو

انتهى وصفاته وان كل قديم فهو واجب لذاته **قال** اذ لا يقع بالحدث في نفسه كلاما في القديم بل انما
يعلم انهم قالوا انما بالقديم ما هو قديم بالذات والصفة ليست بما هو قديم بالذات توجه عليهم ان يقال
لم يقع حكمهم بان الصفات واجب بالذات فان ما لا يكون قدما بالذات لا يكون واجبا بالذات هذا
ويكون ان توجه مرادهم في استدلالهم بان تعالى لولم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتملا جالسه
مختصا بمسبب له اي متعارف عنه فيكون محتملا اذ لا يقع بالحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ آخر مباين له
فغيره التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجوده لا يتعلق بايجاد شئ آخر مباين له ولما
يتعلق وجوده بايجاد موصوفه الذي لا يتعارف مع نفسه **قال** باقية بقاء هو نفس تلك الصفة والآن
نقسم من ان الصفات مضاف الى الابداد غير وارد فان المحققين قالوا ان وجود الواجب عينه مع
ان الوجود مضاف الى الواجب وانما ان جواز الاضافة بناء على التقايم في المفهوم لا ينافي في العينية
بحسب الذات بخلاف الكثر ونحوه على تقدير كونه صفة اعتبارية فان الصفات الاعتبارية ليست عين
موصوفها لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض انما تدرك لو كانت باقية بلا يتصور ان يكون بقاءها
عينها لانها كما يقع بقاءها عند وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا يتغير عنها اصلا على ان
الامر والذكر وقع كلاهما على السند فلا يتم حين اذ لا يقع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة باقية
ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يتم عليه شئ اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور **والاشارة** رحمه الله وهذا
كلام في غاية الصعوبة فكل من اشار الى ما ذكره من قوله وانما الكلام في المتساوي بحسب الصفة القديمة بقاء
هو نفس تلك الصفة وانما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فمورد لقوله وفي كلام بعض
المثاليين في تبيين بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وانما قوله والقول بإمكان الصفة بقاء في قول
بان كل ممكن فهو حادث في مورد لقوله فان بعضهم على ان القديم اعم فثبت له ونشر ولكن النشر على ترتيب
هو قديم في باب اللف **قال** لان براهمة العقل جازية بان يقع ان تقول في نفسه بعضا من خواص الواجب
حاشية ان معناها قياسية متوافقة على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب تعالى هو المحدث بجميع ما
سواه على النمط البدع والنظام الحكم وكل من كان كذلك فهو الحق القادر العليم السميع البصير
الشارع المريد اما بيان الصفة فقد علمت ما سبق من قوله والمحدث للعالم بجميع اجزائه هو الله تعالى
وانه لا شريك له في تقويم هذا النظام الحكم وانما الكبرى في برهانية اذ ينبغي في التصديق بها حفظ
عنوان موضوعها حتى صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصرح بما علم التام واذلك لان
من الظاهر اليقين ان الله تعالى المحدث بجميع ما سواه على هذا النمط البدع والنظام الحكم لا يكون
الاجبا عليها جميعا بصيرا شاملا مريدا وقوله لان ذلك من جملة العالم متعلق بقوله فلا يرد
ولفظ ذلك اشارة الى الوسط المختار وكذا ينبغي ان انما يتم بغير ان نفي الوسط القديم المختار انما
يتم اذ لم يقع الاختصار على حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اذ لو وقع الاختصار لاحتمل
ان يكون في الممكنات وسطا مختارا قديما ويكون الواجب تعالى موجبا لذلك الوسط ولا يكون
مختارا اصلا هذا وقد وقع ان يمان التوحيد كان متبينا على كونه تعالى صانعا قادرا وان كان
للممكنات يكون بمنزلة ايجاب ايجادها لهما فيكون نقصا على ادعى ذلك وقصره والآن فليكن

فيكون يستدل بتعين ان اعتبار النمط البدع والنظام الحكم ان لم يكن له مدخل في براهمة الحكم الكاسين
في الكبرى انهم ان يكون ذلك الاعتبار مستورا كاهمنا اذ يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه تعالى
قادرا مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عالما سميعا بصيرا فلا حاجة الى ذكر النمط البدع
والنظام الحكم وانما قد يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا مختارا اذ لو كان موجبا بزم
ان يكون العالم قديما لان اثر الموجب القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقدرة والاختيار يكون
حادثا على ما هو المشهور وقوله لكن في دالة الاحداث لا ينبغي عليك ان الحوادث صيرت على
وجود المسوعات والمبهمات كما اذا وجدت صاعقة شديدة فمات من شدة صوتها انسان وكما
اذا طلعت صورة حسنة فحصلت شهوة في قلب رجل او ظهرت صورة قبيحة فحدثت نفرة في قلب
رجل ولا شك ان موت الانسان وشهوة الرجل ونفرة كانت مترتبة على تلك الامور المسومة والمبهم
وانها كانت مخلوقة له وداعية تحت النمط البدع والنظام الحكم فمن قال ان تلك لا يترك تلك
الامور المسومة والمبهم مع انه تعالى يعلم ما يترتب عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا
لاهل السنة والجماعة فقولهم انما تعالى يعلم جميع الجزئيات والكليات لا يقال الحق ههنا هو اثبات
كون السمع والشم صفة زائدة له كونه متعارفة للصفة العلم والاشكال ان احداث العالم على وجه الاتقان
لا يدل على ذلك المعنى لانا نقول بل المعنى ههنا هو اثبات هذه المشتقات له تعالى فيكون اثبات مفهوم
السمع والشم له تعالى يوجب ادراك المسوعات والمبهمات ولا شك ان احداث العالم على وجه الاتقان
يدل على ان المعنى كما قلت وانما كون السمع والشم صفتان زائدتان للصفة العلم فيسمى الكلام في اثبات
الصفات الوجودية ان شئت **قال** رحمه الله ان اضدادا تقايمين بغير انهما لولم يتوقف
بهذه الاوصاف انهم ان يتوقف باضدادا وهي الموت والجوع والجهد والعلم والعدم والتعطل وكلما نقص
يجب تنزيها عن بعضها فوجب انصاف هذه الاوصاف واعتراف من علمها بان يتوقف على مقدمات
لافتحة لهما احدهما ان الموت والجوع والجهد والعلم والعدم والتعطل اضداد لهذه الاوصاف وهم
بل هي عدم ملكة لها فلا يفرق من خلوها عن هذه الصفات انصافا بل تلك الاعيان يجوز انتفاء
القابلية بالكلية والاشارة ان الحمل لا يوجب انشئ وضده وهو المانع فان الهواء خال عن اللون
المضادة كلها وقوله وبعضها حال لا يتوقف ثبوت الشرع عليها وهي كالمسمع والشم وكالمشعر
لا يتوقف الشرع عليه فثبت المشرك بالشرع على التوحيد وقوله وكلامه والحق ان توقف الشرع على كلام
هم وقوله وكذا ذلك وهو كالجودة والقدرة والعلم والارادة فهذه صفات يتوقف عليها الشرع
ولما تحول قدرته وتوكل على كونهما صفتان زائدتين فيجوز ان يتوقف على الشرع **قال** وهذا
مبنى على ان بقاء الشئ لا يلحق بالحق ان بقاء الشئ معنى زائد في العقل على وجوده سواء كان البقاء
بمعنى استمرار الوجود او بمعنى آخر فالحق ان مراد الشرح ههنا هو منع كون البقاء بمعنى زائد في الخارج
وانه موجود في نفسه لا يمنع كونه زائدا في العقل اذ لا معنى لمنع كونه زائدا في العقل كما ذكرنا في الحاشية
من قوله وعلى ان هذا الزيادة موجودة في نفسه ليس كما ينبغي فانه يشتر ان الشرح لم يقصد منع كون
هذه الزيادة موجودة في نفسه ولكن الشرح قد قصده كما عرفت **قال** رحمه الله ومضى قولنا وجه

وجد ولم يبق هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زائد على الوجود اذ لو كان نفس الوجود لم يمتد
مع بقائه فانه ناقص وحاصل جوابه ان المنع من الوجود في الزمان لا يمنع من حيث هو في الزمان
ومع ذلك لا يمتد زبده في الخارج فاقول **قال** كما في اوصاف البارز وقوله في قوله غير مطرد في الخارج
لعدم صدقه على صفاته في وقته وصدق من انفسه في فحش فانه كلام على السند وهو من غير
اذ لا مانع ان يقول معنى قيام العوض ايضا باختصاص ان عمت بالمنعوت فلم لا يجوز قيام احد من باقية من
بعده اختص من ان عمت بالمنعوت ومع قيام احدهما بالآخر لا يكون كذلك وجاز ان يكون كل واحد منهما باقية
للمجموع وكل منهما بعد المنع لانه لا يمتد في ذلك من دليل في جاز ان يكون الاخر من منصفه بصفة البقاء
قال وان اتفقت الاجسام في كل آن فزاد اجمالي في قوله فزاد اجمالي اي في الحقيقة باجمالي حاصله ان
ان يتركب من اجزاء لا يمتد لانه موزع لابطال ما هو ضروري معلوم بالمتن هذه فيكون وليكم باطل قطعا هذا
ان يجعله ابطالا للمنفعة القائمة بان الاغراض يتبع بقاها وحاصل ان القول بامتداع بقاها والاجسام
باطل والديس على ذلك هو من البقاء **قال** الشاهد في هذا ان يمتد في اي وجه ذكرنا تبين من ان الحركة
الواحدة يكون سرعته بالقياس الى حركة ويكون بطيئته بالقياس الى حركة اخرى ان الحركة السريعة والحركة
البطيئة ليستا نوعين من جنس الحركة مختلفين بالذات والحقيقة وانما يختلفان بالافاق والمواعين
وقوله وذلك اماره واحدة في اماره الامكان **قال** وادوا به الى ما هيته الممكنة فيتم ان يكون
قوله فيتم ان يكون في اسم ان يكون ممكن لم يصح في كلامهم لكنه لازم لمتن بقوله وهو قولهم الجواهر
ما هيته اذا وجدت في الخارج كانت لانه موضوع وذلك انما يتصور فيما يكون وجوده غير فان قولهم
اذا وجدت معنى اذا اتفقت بوجودها في خاص فيتم من عبارتهم هذه ان وجودها وصف زايه
لها فيكون هي ممكنة اذ لو كانت واجبة لكانت وجودها عينها لا زايه عليها **قال** الشاهد في هذا
اذا اراد بها القام بزمانه فانه يمتد في الزمان كونه جسم اي موجود وواك بعضهم انه جسم في قاييم
بزمانه ولا نزاع لهم في اطلاق لفظ الجسم عليه في هذا عندنا موقوف على اذن الشرع وعندنا لا يمتد
على اذن الشرع وقوله في كتاب الجسمية بالجر عطف على تبادر القوم **قال** وفيه نظر للقطع بتغير المنفردات
فكلمة لان الاذن بالشئ اذن بمرادها اذ يصح اطلاق العالم على احدته لورود اذن الشرع على ذلك
ولا يصح اطلاق العارف عليه مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود الاذن الشرعي على
الاطلاق وتكونه موهما لليقين لان المعرفة قد يحكي بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهو نقص يجب تميزه
القدرة وقوله وقد يكون العلم راجع الى امر اذ فيه ولا زعمه وقوله مع عدمه والحق انه يجوز شرا
اطلاقه خالف القدره والحق ان زعم اذا لم يقصد الاستمرار والاستصحاب واما اذا قصد الاستمرار
او الاستصحاب فذلك كذا راجع الى الاستمرار والاستصحاب لا الى الاطلاق واما الاطلاق فهو جازي بل
واقع فيها بين اهل الشرع **قال** باعتبار ان محالها اليها متبعضا ومتجزيا لكنه في ذلك لان الخصال
الشئ هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزاء الالاسية وان التجزئ والتبعض عبارة عن الانقسام
مطلقا **قال** لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو صريح في قوله من السؤل عن الحقيقة وهو ان
يقال لان اي هو اي حصة من الحقائق وقوله او الوصف وهو ان يقال زايه اي هو على اي وصف

على اي وصف من الالاف وقوله وهو الجنس اللغوي لا النزاع في ان معنى الجنس اللغوي اعلم بآثار
الصدق من معنى الجنس المنطقي لصدقه على النوع الطبيعي كالانسان مثلا فيكون الجنس المنطقي
لكنه لا يمتد على الجنس اللغوي لا يمتد بدون الجنس المنطقي او النوع الطبيعي اذ لو تحقق بدون النوع
كانت تلك الحقيقة بسيطة مباينة لسائر الحقائق بالكلية فلا يكون بينها وبين غيرها مما هيته لغوي ايضا
فظهر ان معنى الحقيقة بالزمانه في معنى كان يتركب من التركيب عقليا كان التركيب اوجها فيكون احد ذلك
واما من ركن التحقيق في الوجود المطلق والمعلومية المطلقة ونحو ذلك فلا ينبغي حيلولة في النوع
ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر ان الاشكال في كلام الشارح اصلا **قال** والبعد عن نوع البعد
قوله له نزاعان احدهما البعد الموجود القاييم بالجسم وهو الجسمي بالتعليم والاشارة البعد الموجود
الجزء من المادة القائمة بنفسه وهو الجسمي بالافاق المفقور وفي البعد هو مكان الجسم عند بعض الافاق مسقة وهو
موجود عند المتكلمين ويسمونه الفاعل الموهوم وقوله واما عند صاحب السطح وهم الذين كانوا يقولون المكان
هو سطح ارضي للجسم كذا في المسطح القاييم من الجسم الحق كسطح الباطن للكون كذا في المسطح الظاهر من
المادة والمواعين وهو لا يمتد فيكون وجود الجسم السطحي فيكون وجود الفاعل المفقور وقوله بالقياسية
اي بالقياسية بالافاق المفقور **قال** فيتم من قوله ان يمتد في اي وجه ذكرنا تبين من ان الحركة
محض عندهم كيف يكون قديما والحال ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده هذا ولعل الشارح اراد بقدم
الجزء الزبدي وهذا ايضا في حقيقة ان يكون الجزء من جنس من ان يمتد في اي وجه ذكرنا تبين من ان الحركة
وان كان ام دمجيا وان يكون البارز تحت محال ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك مع في حصة
او اراد بقدم الجزء قدم الجزء وقدم الجزء من عند المتكلمين اذ يمتد في تسالي الماكوان الغير المتناهية واللامنة
الماضية الغير المتناهية وبطلانها ان انطبوس **قال** فيكون محال الحوادث لان الحوادث لا تكون عند رتبة
النوع الاجتماع والافاق والحركة والسكون ولو كان شي من هذه الانواع الاربعه حادثا في ذاته فيكون يتركب
ان يكون محال الحوادث وهو **قال** ان بان بوي او ينقص او يزيد هذا الترتيب في قوله فلا يتصور
زيادة الشئ على جزء قبله من حيث هو في المسجد زبدي في المسجد او في الكرسي فيجعل المسجد او الكرسي جزءا
لزيد مع ان المسجد زبدي من زيد والكرسي ناقص منه وتلك ان تقول ان عدم تصور زيادة الشئ على جزء
لابعد المستدل بل يتفقه فان زيادة الشئ على جزءه ونقصانه عن جزءه كلاهما باطلان بالاجماع العقلية
ومتفق المستدل منهما هو بيان بطلان الاحتمال الثلاثة وهو حاصل مع الزيادة وقوله والاي زان سادس
الجزء الغير المتناهي هذا راجع الى المنع الذي لا يغير المحل اصل بل ينقصه اذ لا ان يقول انه لو سائر الجزء الغير
المتناهي في زان يجرى تجزئات غير متناهية وهذا الشداسية من ان يتركب الجزء ويقتل الجزء في
في الجزء كذا ذكره ولا شك ان الاشارة الى بطلان التجزئ في الجملة يكون كافيا على ان الاشارة الى بطلان
التجزئيات الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمال ان يمتد في الزمان **قال** باعتبار عرض الافاق
الشئ فان الارادية فيكون في حقه طرف فهو قائلوا الجزء منتهى الاشارة الحسية
ومتفق المحرك بالجزء منه والجزء من غير ان يمتد في الزمان **قال** المستدرك ان من سبب احد العالمين من
جاءت الازمنة او الفاعل او القوام والحرف واليمين والشمس والفوق والحق واحد من هذه ان يكون جزءا من

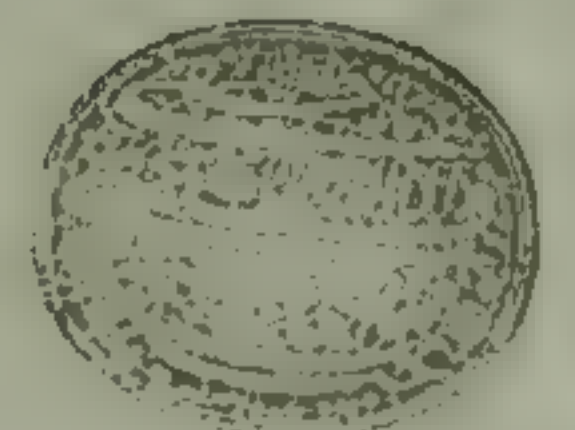
على معنى زيادة على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة في انفسه ان حوالا في هذا هو زيادة مفهوم الحق
والقادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب فكذا قال فيس الكمال الفاخر اذ في كماله لا يدل على ما هو
المعنى من ان حصة الجبوة او القدرة او نحو ذلك زائدة على حصة الواجب كما ان في تصور تلك الحصة
يكتفي بها ونقصت ايضا ذات الواجب كحقيقتها ولكن جعل تلك الحصة في ذات الواجب على ذات الواجب دون
العكس حصل الخطا وهو زيادة تلك المعنويات على ذات الواجب كما ان حصول ذلك المقصود الواسع الى
كنه ذات الواجب اذ لا كنه تلك الحصة في باطل قطعا **فان** وان صدق المشتق على الشيء ان اراد اقصاه
فوقه ان اراد بالافتقار في قوله بغيره ثبوت ما خذ الاشتقاق افتقار ثبوت ما خذ في الخارج فذلك
القول منقول من الواجب والموجود والاول والآخر فان ما خذ اشتقاق كل واحد منهما ليس بوجود
في الخارج وقوله فلا يتم بذلك فثبت ان غرضهم ان يثبت وجود صفاته في الخارج وصدق المشتق
عليه لا يقتضي ذلك الغرض وانما يقتضي انصافه في ما خذ في نفس الامر وان لم يكن ما خذ موجودا في الخارج
وقوله وفرضنا عليه ان يثبت ان غرضهم ان يثبت وجود الصفات في الخارج والحق ان
الاشارة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بل يقطع كتمانهم بغيره انهم في عالم قادر
بمعبر ونحو ذلك لا يجمعون ان على كنهه حصة حقيقة كنهه موجودة في الخارج لا يكلف
احد نفسا الا وسعها **فان** عالم لا علم به ان قلت لعل في قوله لا يثبت حصة حقيقة اي لان
العالمية ليست حصة حقيقة كنهه ان العلم ليس حصة حقيقة على ما زعمهم مع انهم اثبتوا العالمية كنهه فوجب
عليهم ان يثبتوا العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونها حصة حقيقة ولما كانوا يتفقون العلم مع انهم
العالمية ظهر ان ادعاهم هو في حصة العلم بالكلية هذا وانت جبر بان العالمية عندهم من قبيل الاحوال والحق
ثابتة في الخارج عندهم وليست بمحدودة فيكون العالمية من قبيل الصفات ان ثبت في الخارج والعالم
فيكون قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يبرهن من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت
الاول في الخارج ومعنى علم كنهه هو انصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس ذاته
واما من المزايا كنهه فهو كنهه بغير ثبوت حصة العالمية في الخارج كما كان بغير ثبوت حصة العلم
كذلك فلا اشكال عليه **فان** رجحانهم وقد نطقوا بنصوصهم في قوله لا يثبت ولا يثبتون في
علمه الا بما شاء ولا يخفى عليك ان هذا لا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته بل والمقصود بيان زيادة
حصة العلم على ذاته في الخارج **فان** ودل صدور الافعال الحقيقية على وجودها في حصة هو اضافة
التي هي الاضافة التي هي التميز وقوله لا يثبت في غير الاضافة اي لا يثبت في عالم من العلم
هو اضافة هي مفهوم العالمية والقادرية والمبررية ونحو ذلك من المعنويات الاضافية الاعتبارية
الصفات الحقيقية التي هي ما خذ اشتقاق تلك المعنويات الاضافية **فان** وبذلك يكون العلم
قوله ليس على ان يثبت ان هو انما هو مفهوم العلم والقدرة وهذا ليس بازم مما زعموا من ان صفاته
على ذاته وان اللازم هو انما هو ذات العلم والقدرة وهذا ليس بحال وكذا الحال في سائر الصفات
التي ادعوا انها على الذات ومنشأ هذا الوجه الذي ذكره ان راجع هو عدم الفرق بين مفهوم الشيء
وحقيقته **فان** وكون الواجب غير قائم بذاته كما قلنا كيف يتصور كون صفة الشيء عاين

عاج حقيقته مع ان كل واحد من الصفات والموصوف يشهد بمغايرة الصاحبة بها هذه الحصة فثبت ان مفهومها ذكره
ان هناك ذاتا له صفة وهي متحدان حصة كما تجل انت بل صفاته ان ذاته كما يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفه معا على ان يكون الذات والصفات متحدان بالذات مغايرة بالاعتبار والمفهوم وموجبه
او اذ اتفق في نفي الصفات مع حصول نتائجها ونزاعها من الذات وحدها غير ما خذ من شرح المواقف **فان**
الاشارة على ان لا يبرهن ان كنهه حصة كنهه كمالا كل حادث يكتفي اليه البار في ايجاده للخلق فهو قائم بذاته
ثم اختلفوا في ذلك الحادث فثبت هو الارادة وقيل هو قوله كنهه كمالا اقام خلقه ابي الحنفية في ذلك
مستند الى الارادة اذ لا يثبت كنهه واما الارادة والقول فهو مستند الى القدرة القديمة وقوله لا يستحال
متعلق بقوله لا يبرهن وقوله هو كنهه بغيره كالزوج المحفوظ او جبريل او النبي وموصوفه في كلام المتقدمين
حيث قالوا الواجب القديم مترد كان وقوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في **فان** الى الكتاب
بقوله لا يبرهن على ان يثبت حصة كنهه في قوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات حيث قال
ولا يبرهن ولم يبرهن على نفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض اذ لو تضمن على ذلك لكان ولا هي متغايرة بعد
قوله لا يبرهن وقوله اشار الى ان التعدد فرع التغاير اي اشار به بقوله فلا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في
القدرة في انصافه ولا تغاير بينهما اصل فلا يبرهن تعدد القدرة لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة
الى الصفات بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله ولان الغرض الاصل عطف على قوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام
اي انما لم يبرهن على ان يثبت حصة كنهه في قوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات ولذا ذكر قوله لا يبرهن
اذ لو كان الغرض الاصل كنهه كمالا اقام حجة البرهان في قوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات
وقوله ذلك ان كنهه كمالا اقام حجة البرهان في قوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات وهو قوله لا يبرهن
تعدد القدرة فذا اعرض عليه ان راجع فيما بعد بقوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات والتكثير على تقدير التغاير
ولكن جاز ان يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في قوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات
الذي اوردته ان راجع بقوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات والتكثير على تقدير التغاير
القدرة والتكثير القدرة هو تعدد القدرة المتغايرة او تكثيرها فكذا قال فلا يبرهن قدم الغير ولا تكثير القدرة المتغايرة
اي لا يبرهن الى الذي هو تعدد القدرة المتغايرة فلا يبرهن حصة كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات
ولما قلنا ان بقوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات ولم يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات
فوجه من اجل البديهة انهم فان اجل البديهة انما هو لزوم الذاتية للانتقال من كان لا يمكن لما
لانتقال من موصوف الموصوف مع ان الكمال فيه ان يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات
بموصوف مخصوص بعد ما موصوفه من كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات والتكثير على تقدير التغاير
فيكون ان مغايرة عن محله هو ان مغايرة محله هو كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات والتكثير على تقدير التغاير
ذاتا كما ينفق فمما قلنا وقوله على انهم متعلق بقوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات والتكثير على تقدير التغاير
لان الالة معناه هو المعنويات بالحق فمما كانوا يقولون بعد المعنويات بالحق فمما كانوا يقولون بعد المعنويات بالحق
المستحقة للعبادة فكذا قالوا وقوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات والتكثير على تقدير التغاير
ولما كانا في الاشتقاق هو قوله لا يبرهن كنهه كمالا اقام حجة البرهان في الصفات والتكثير على تقدير التغاير

يقع ان يكون مغايرة الواحد للعشرة لا يقتضي مغايرة الكل واحد من اجزاء العشرة حتى يفرغ مغايرة الواحد لنفسه
وكذا مغايرة زيد لزيد لا يقتضي مغايرة ثمانية لكل واحد من اجزاء ثمانية حتى يفرغ مغايرة ثمانية لثمانية وان يقال
ما ذكره صاحب النسخة بمعنى ان يقتضي العشرة بالانفكاك من ثمانية على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب
النسخة قد جعل النسخة المذكورة مقبولة لابن جميع المتكلمين سوى جعفر بن الحارث فحصل دليله هو ان يقال
لو كان الواحد غير العشرة يفرغ جواز الانفكاك من اجزائه في جاز ان يوجد العشرة بدون الواحد واذا وجد
العشرة بدون الواحد لم يفرغ انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة والعشرة لا يكون بدون الواحد والمفروض
انها متغايران فينفك كل واحد منهما عن الآخر فظهر انه اذا وجد العشرة بدون الواحد يفرغ انفكاك الواحد
عن نفسه وكذا الكلام في زيد وبيده فانها لو كانت متغايرة من ثمانية انفكاك كل واحد منهما عن الآخر
فيفرغ من انفكاك زيد عن نفسها **قال** يتكشف المصنوعات عند تعلقاتها ما سئل عن كونها متغايرة
ان الارزاقيات بتناول ذاتها وصفاته الحقيقية والاعتبارية الازلية بتناول ايضا المعدومات الازلية
ممكنة كانت او متمنعة وبتناول ايضا المعدومات الازلية للمعدومات الازلية فمنه المذكورات وان
كانت غير متغايرة بالفعل بتعلقها بما علمت بتعلقها اذلية غير متغايرة بالفعل ايضا **قال** علم ان هذا
الذي ذكرناه مبني على ان المعدومات والاعتبارات متغايرة في نفس الامر هذا هو المختار عند المتكلمين وقد
باعتبارها انها ليست متحدة وانما هي ان المتحدوات متغايرة بالفعل سواء احدثت باعتبارها واحدا والآن
او قبل وذلك لان المتحدوات لو كانت غير متغايرة باعتبار وجودها بالفعل في وقت من الاوقات
لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متغايرة بالنسبة الى الزمان الماضي او الزمان المستقبل فاما
تتأخر المتحدوات بحيث انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعدة بخلاف اصلها ذلك لما في تناقض ما يدخل تحت
الوجود منها بالفعل كما في اكل الحبة مثلا ثم لما كان ما يدخل تحت الوجود منها متغايرا كانت تعلقات
العلم بذلك ايضا متغايرة سواء كانت المتعلقات اذلية او متحدة **قال** يؤخر في المقدور ان يجعلها
محتمل الوجود في الفاعل في وقتها بحيث يمكن الوجود في ذلك المكون كلامه ان لا قادر يمنع ان يقع منه
ايضا في العالم وتركه فليس شيئا منها لا زلزلة انه فيقول صفة اذلية يؤخر في المقدور ان يجعلها
من الصانع في وقتها قديمة وذلك لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لانه
فيكون اذلية وهذه الصفة الازلية هو التعلق الازلي فيكون جميع تعلقات القدرة اذلية وقوله بمعنى انها
تعلقت في الازل ولا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة الارادة لان الصانع قادر في وقتها فذهب
بعضهم الى انه لا ارادة في تعلقها اذلية لوجود زيد مثلي فيما لا زال فهو مقدر الازلي بوجود زيد فيما لا زال
وذهب الاخرون الى ان الارادة في تعلقها متحدة بوجود زيد وجوده وذلك التعلق وهو المقصد المتحد
بوجود زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب الباقيين المتكلمين ان يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة
الى كل حادث احدهما اذلي وهو قائم من تحت الفعل والترك والثاني متحد وهو متعلق بالقدرة بالحادثة
وقت تأثيرها فيه وقد اشارت الى هذا بقوله في المقدور ان يجعلها في وقتها فيكون ان كان
ان لا يخفى عند المحققين هو ان لصفة التكون وان لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة
قال وهي بمعنى القدرة فذكرنا لتبيينه في قوله وعلم من الاطلاق على انه في نفسه في وقتها فان ثمة الا

الاشتقاق منه فذكرنا لبيان على الاطلاق المسبوق على انه في نفسه لان محله الاطلاق على انه في نفسه موقوف على الاطلاق
عندنا حتى لا يقع عندنا اطلاق المستوي على انه في نفسه مع ان الاستواء صفة له وكذا لا يقع اطلاق الوجه عليه بل هو
ورود الاطلاق على انه في نفسه مع ان الوجه صفة له نعم جاز اطلاق القوى عليه بل هو كون القوة صفة له بل
لو رددنا الشرع على اطلاق القوى **قال** السمع والبصر هما صفات غير العلم في قوله ولولا غيرهم في المحصل
التي هي المسكون على انه في نفسه سمع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي والبايعي والبصري
ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموات والمبصرات وقال الجمهور من المعتزلة والكرامية انها صفات لانه
وتناول المحصل ارادة سفل السلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل كذا في شرح الموقف وتناول
الاسلام من غير اربعة بن سبنا حيث يقول الله تعالى ان علمه في صفة حقيقية قائمة بذاته حتى جاز عند
ان يكون البارئ تعالى العلم وقابله ويزال في كونه تعالى احدى الذات وكونه تعالى سميعا بصيرا عابرا
عن علم بالمسموعات والمبصرات وحججه فلعلمه تعالى ان يكون لصفة العلم نوعان من تعلقاتها بالمسموعات
احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها والثاني تعلقها بها بعد حدوثها حتى لا يكون العلم بصفة
قائمة بذاته ويكون السمع والبصر صفتين اعتباريتين متحدتين عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعتين
الى صفة العلم لا صفتين زائدتين بل هما في عاداتها واحدة ومن تمسك به لا يفي في تمسك به لا يفي في عدم الاتحاد
بين العلم والسمع والبصر بان يقول العلم بسمع والبصر حاصل قبل وجود السمع والبصر فلا يتحدان
بقرينة ان يقول بالسمع والذوق والشم بان العلم بالشم والذوق والخموس حاصل قبل حصول الشم والذوق
والشموس كخلاف الشم والذوق والشموس فاما حاصله بعد دخول الشم والذوق والخموس فلا اتحاد بين العلم وبين
هذه الصفات فلا يخفى صفة العلم في السمع او الذوق او الشم في شدة الموقف ان لا يوصف بالذوق والشم والشم
لعدم ورود النقل **قال** السمع هو الذي يفرق ادراكا تاما فيدرك كل واحد من السمع والبصر لا سبيل التخييل
اي على طريق ملاحظة الحسوس بعد غيبها عن الحواس الظاهرة او قبل الاحساس ولا على سبيل التوهم اي ادراك
المتخيلة المتعلقة بالحسوس كعداوة زيد وعداوة عمرو ولا على طريق تأثيرية اي انطباع صورة في المحل كما
ابصارنا او وصول الهواء متكيف كيفية الصوت الى العلم كما في اسما **قال** يحدث لنا تعلقا محدثا
وتسبعا ان المتحدوات اربع وغيره من المحققين هو ان يكون التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة وقد ذكرنا
انها ان للقدرة بالنسبة الى كل حادث تعلقين احدهما اذلي والاخر متحد **قال** يرجع تخصيص المقدور
في الحق به والباقيين الجواب اي وان لم تدرى في نسبة الارادة الى التعلقين بل كان احد التعلقين فقط
ذات الارادة يفرغ ان يكون البارئ موجبا بالذات **قال** لا يقال يعني اننا نخرج رتبة الاول ونسب
لزم الاحتياج الى تخصيص التعلق بالارادة صفة من تحتها صفة الفعل والترك فيجب تخصيصها مع استواء
نسبتها الى التعلقين من غير احتياج الى تخصيص آخر وقوله الكلام في وجود تلك الصفة اي لانه وجوده
من تحتها صفة الفعل والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يفرغ الترجيح بل اخرج وقد اجاب اصحابنا عن هذا بان
بان الازم منها هو الترجيح بل اخرج وهو ليس كمال فانه يجوز ان يفرغ احد المقدورين على الآخر بل اخرج غير الازم
الخصصة فان هذا الترجيح هو في الارادة والى هو الترجيح بل اخرج وهو ليس كمال فانه يجوز ان يفرغ احد المقدورين على الآخر بل اخرج غير الازم
اصل لكن هذا الخلل ليس من ان يكون الارادة حجة على ما لا يخفى **قال** يكون تعلق العلم بها

في المنقول عنه لغيره فيقال ليس المعنى القديم كلام احد من غيره باطل قطعا وقوله **فان** اعتبار العلاقة لا يقتضي
 بغيره ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي هو المعنى الاول فاذا لم يجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركاً بين
 لا منقولاً او لو كان منقولاً لم يجر المعنى الاول فهاهنا ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً بين
 فكل في المنقول كالمعنى الاول ان قل من اعتبر العلاقة ام لا اعتبره والامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها
 فحصول الاول منقولاً والثاني منقولاً فخرج في المخرج عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المخرج
 قسم من المشترك فلو كان نقاشاً بين ان منقول لكنه لما شاع استعمال كلام احد في المعنى الثاني كما شاع
 استعماله في المعنى الاول صار كلام احد متخفاً بالحق في المعنى الثاني كما صار مشتركاً بين المعنيين بحيث لا يصح
 نفيه عنهما بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع الثاني وقوله **فان** ان ثبت في القائل
 ان يقول ستم ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشترك لكن لا حاجة الى ذلك لاثبات فان
 الجواب لا يصح لا بصدد الاثبات وبيان ذلك ان السائل قال ان اعتبار العلاقة بين المعنيين منقولاً لا
 مشتركاً كما جاب عنه الجواب بان قال لا يتم ان اعتبار العلاقة يقتضي تميز الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى
 يكون اللفظ منقولاً ان كان بصدد المنع لا يمكن ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين بل يكفي الاحتكاك
 المعنيين بما عدا وجود العلاقة لا يقتضي تميز تامة الوضع الثاني عن الاول فلا يلزم بان منقول عن هذا المعنى الى
 ذلك المعنى ثم لم يدع في الجواب ان مختلف الظاهر كلاماً في حيث قال في المحصول وبالات الى قوله انما هو اعتبار
 دلالة على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على ما هو الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصح في الجواب
 ان يكون جواباً عن طرف الثاني لانه لا يميز فيه **فان** اسم اللفظ والمعن في كل لهما وهو قديم وعلم عليه في قوله
 اسم اللفظ والمعن في كل لهما فيكون الكلام المنفرد عند الاسم في امر اشياء على اللفظ والمعن جميعاً قائماً بالذات احد
 وهو مشترك في المعنا حقيقاً معقوداً بالاسم محفوظاً في الصدور كذا في شرح الموقف وقوله وفيه نظر في التميز
 ما سبق اي وفي عدم كونه كلاماً منقوفاً وقوله **فان** ان يكون في هذا الكلام من قولهم فان الكلام هو الظاهر
 كلام احد عن ذلك الشخص باعتبار كونه فرداً من افراد النوع القاييم بذاته كذا هو حال سائر الالفاظ الموضوعه
 كالكلمة الكلية بالنسبة الى افرادها خصوصاً فان الالفاظ تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها
 فرداً من افراد ذلك المعنا في الكلية واما فهم ذلك الشخص القاييم بذاته كذا بخصوصه فذلك سبب ترتيبه
 من افراد النوع او بسبب تميزه في ذلك الشخص عند اطلاق كلام احد كذا وان لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
 بخصوصه وتغير اللفظ الوجود فانه اذا اطلق تميزاً من الوجود انما يرجع الى مع انه موضوع للمعنى العام
 المتناول للوجود انما يرجع الى الذي هو عليه ما ذكره السيد الشريف في بعض المواضع وقوله وان جعل من قبل
 كون الموضوع له خاصاً في تفسير ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كل جميع افراده على وجه الاجمال
 ثم وضع لفظاً من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها وضعاً اجمالياً ومثل ذلك كقولهم انت
 فانه لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم الخطاب المعين ويجعل هذا المفهوم
 الى ملاحظة تلك الافراد فوضع لفظاً انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات كل مخاطب معين
 اذ اذنت هذا فوضع كل كلام احد من قبل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يميز ان يكون كلام احد
 حقيقة في الافراد التي قرأنا كما كان حقيقة في الشخص الذي قام بذاته كذا واما قوله يميز ان يوصف كلام



كلام احد من غيره باطل قطعا وقوله **فان** اعتبار العلاقة لا يقتضي بغيره ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي هو المعنى الاول فاذا لم يجر المعنى الاول كان اللفظ مشتركاً بين
 لا منقولاً او لو كان منقولاً لم يجر المعنى الاول فهاهنا ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً بين
 فكل في المنقول كالمعنى الاول ان قل من اعتبر العلاقة ام لا اعتبره والامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها
 فحصول الاول منقولاً والثاني منقولاً فخرج في المخرج عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المخرج
 قسم من المشترك فلو كان نقاشاً بين ان منقول لكنه لما شاع استعمال كلام احد في المعنى الثاني كما شاع
 استعماله في المعنى الاول صار كلام احد متخفاً بالحق في المعنى الثاني كما صار مشتركاً بين المعنيين بحيث لا يصح
 نفيه عنهما بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع الثاني وقوله **فان** ان ثبت في القائل
 ان يقول ستم ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشترك لكن لا حاجة الى ذلك لاثبات فان
 الجواب لا يصح لا بصدد الاثبات وبيان ذلك ان السائل قال ان اعتبار العلاقة بين المعنيين منقولاً لا
 مشتركاً كما جاب عنه الجواب بان قال لا يتم ان اعتبار العلاقة يقتضي تميز الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى
 يكون اللفظ منقولاً ان كان بصدد المنع لا يمكن ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين بل يكفي الاحتكاك
 المعنيين بما عدا وجود العلاقة لا يقتضي تميز تامة الوضع الثاني عن الاول فلا يلزم بان منقول عن هذا المعنى الى
 ذلك المعنى ثم لم يدع في الجواب ان مختلف الظاهر كلاماً في حيث قال في المحصول وبالات الى قوله انما هو اعتبار
 دلالة على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على ما هو الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصح في الجواب
 ان يكون جواباً عن طرف الثاني لانه لا يميز فيه **فان** اسم اللفظ والمعن في كل لهما وهو قديم وعلم عليه في قوله
 اسم اللفظ والمعن في كل لهما فيكون الكلام المنفرد عند الاسم في امر اشياء على اللفظ والمعن جميعاً قائماً بالذات احد
 وهو مشترك في المعنا حقيقاً معقوداً بالاسم محفوظاً في الصدور كذا في شرح الموقف وقوله وفيه نظر في التميز
 ما سبق اي وفي عدم كونه كلاماً منقوفاً وقوله **فان** ان يكون في هذا الكلام من قولهم فان الكلام هو الظاهر
 كلام احد عن ذلك الشخص باعتبار كونه فرداً من افراد النوع القاييم بذاته كذا هو حال سائر الالفاظ الموضوعه
 كالكلمة الكلية بالنسبة الى افرادها خصوصاً فان الالفاظ تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها
 فرداً من افراد ذلك المعنا في الكلية واما فهم ذلك الشخص القاييم بذاته كذا بخصوصه فذلك سبب ترتيبه
 من افراد النوع او بسبب تميزه في ذلك الشخص عند اطلاق كلام احد كذا وان لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
 بخصوصه وتغير اللفظ الوجود فانه اذا اطلق تميزاً من الوجود انما يرجع الى مع انه موضوع للمعنى العام
 المتناول للوجود انما يرجع الى الذي هو عليه ما ذكره السيد الشريف في بعض المواضع وقوله وان جعل من قبل
 كون الموضوع له خاصاً في تفسير ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كل جميع افراده على وجه الاجمال
 ثم وضع لفظاً من الالفاظ على تلك الافراد بخصوصياتها وضعاً اجمالياً ومثل ذلك كقولهم انت
 فانه لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم الخطاب المعين ويجعل هذا المفهوم
 الى ملاحظة تلك الافراد فوضع لفظاً انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات كل مخاطب معين
 اذ اذنت هذا فوضع كل كلام احد من قبل كون الموضوع له خاصاً والوضع عاماً يميز ان يكون كلام احد
 حقيقة في الافراد التي قرأنا كما كان حقيقة في الشخص الذي قام بذاته كذا واما قوله يميز ان يوصف كلام



في الكون موجود في الاضافة فان لكون بعض النكاح من الكون اذ كان الكون اضافة اذ هو خارج الشيء المسمى
الى الوجود فيكون حاله بين الوجود والعدم فلا يثبت الكون وقت بقا الكون وقوله ايضا اي كان الكون
على تقدير كونه صفة اذ لا يوجد بدون الكون على ما قالوا وقوله لا يكفيه لزوم من جانب فن نعم لكن الكون
اذ كان اضافة يلزم ان يكون اللزوم بين الكون والكون من الجانبين فان الكون لو كان اضافة لكون كذا
لكنه لا اضافة من عدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد الكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت
بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا بد من التضمن بالعرض مع المحل ولا بد لصفة المحل من ذلك **قال**
لان الفعل يتاخر بالمفعول فيكون عليه متصفا ولو سلم لم يكن غير اي لو سلم ان الكون نفس الفعل لم يكن
غير المفعول لامتاع النكاح على المفعول وقوله ولو سلم لكان غير الفاعل اي ولو سلم ان الفعل غير المفعول
غير الفاعل ايضا اي كما كان غير المفعول وقوله فان الفاعل بالعبثية اي يعني ان الشئ لا قال ان الفعل
يتاخر بالمفعول ظهر بطلان قول من قال ان الكون هو عين الكون وذلك لان الفعل لا يكون عين المفعول
وان لم يكن الفعل صفة حصصه فهذا الكلام من الشئ ان يكون الا على العائدين بالعبثية ويجوز ان يكون
هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين بان الكون صفة حقيقة وذلك لان التخيير بين المفعول والفعل
يدل على التمايز بين المفعول ومبدأ الفعل بالطريق الاول فيكون ذكر الاول كناية عن الثاني فيكون ابلغ من
التمثيل وقوله ويكن ان ياد بالفعل باب الفعل فعليه ان يكون لفظ الفعل حصصه عينية فيها به الفعل كما ان لفظ
الكون يكون حقيقة عينية في مبدأ الكون وهو به الكون بحيث لا يباد ويجوز ان يكون لفظ الفعل
مجازا فيها به الفعل وقوله جواب تسليم الاول وهو ان نكاح عدم الغيرة لا يكفي للزوم من جانب
وقوله من الشئ ايضا وهو ان لفظ النكاح في كون الصفة المحلثة غير الذات مع ان الكلام في الفعل الذي
هو صفة محلثة **قال** مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج اليها كما هو في قوله اذ الاحتياج اليها في الصانع
انما هو في الكون والابجاد والخلق والمفروض ان يكون الشئ وابجاده وحقق هو عين ذلك الشئ
ومن المعلوم ان ماهية الشئ ليست مجموعته يلزم ان يكون ذلك الشئ قدما مستغنيا في الكون والابجاد
والخلق الذي هو في **قال** اقدم منه القدم اما لغوي وقوله اما لغوي القديم في اللغة ما مضى عليه
زمان طويل كقوله كذا كان جوف القديم وقوله لانه قديم بدون الكون فيه ان يكون الواجب قدما
بدون الكون لا يستلزم كونه اقوى قدما واوليه وانما يستلزم لولم يكن الكون قدما بنفسه لكن
المفروض هو ان الكون عين الكون فيكون كونه قدما ان كان اب من كونه موجودا فانه يلزم ان يكون كل
واحد منهما قدما بذاته ثم كون الكون عين الكون محال في نفس الامر لكن اطلاق جاز ان يستلزم اطلاق
فلكان عينه يلزم ان يكون الكون موجودا قدما بذاته **قال** الشئ اجماعه لكن ينبغي للمعاقل ان يعرف على
المعصا والحق بالماضي يدين بانهم ليسوا في ردم هذا على ما يدين بالحق وقوله ليس اجماعا تحقيقا
للمفروض وانما لم يقولوا الكون نفس الكون بكونه لا يتم قد نفذ اذ كانت صفة حقيقة فيه مع ما فيه من
سواء دبت ولان الكون يتجدد ويتجدد الكون مع الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الآخر فكأنه في نفسه
بشكل الكون بكونه الا انه قديم ينفك في الازن عن الكون وقوله لا كما زعمت الفلاسفة
فانهم قالوا اذ انتم في نفس علم بوجه النظام الاكل ويسوونه العناية الازلية وقالوا علمه

[illegible]

وفي العلم بجملة آخر فلم يوجد له معنى واحد مشترك بين كونه والعرض والما كونه نفس وجوب الوجود على الفرضية
فلا يفرق العلم لان فيه الخط وهو محتمل رؤية الواجب كذا كما قد وجوب الوجود وهو كونه بالعلم فهو اعتباري
محتمل فلا يفرق على الفرضية المتعلقة للرؤية كالامكان وكونه وقوله ولا ضرر في النقطة مما يلزم في الاراد بها
يقع العلم او يترجم من كون الحاشية والمعلوماتية ونحوهما متعلقا لرؤية كون الواجب كذا ايضا متعلقا للرؤية
لان من افاد الحاشية والمعلوماتية ونحوهما من الامور العائدة والمفروضة ان كل واحد من هذه متعلق للرؤية و
قابل فكذا الواجب كذا وانما قوله يجوز ان يشترط شي من خواص الوجود الممكن قد دفع بما يذكره فيما بعد من
ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجوده لا يمنع الصحة المطلقة وذكر في شرح المقام صدق الشرطية
او الحاشية انما ينصرف لتحقيق الرؤية لا للصحة فتدبر **قال** والامكان عن عدم وجود الوجود وايضا لو لم
تعلق عنه ان وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشي من خواص الوجود كالمشترط اليه انما وقد ذكر
انما وجه انه فاعله ايضا فتدبر **قال** ولا ضرر لعدم في العلية لان تأثير صفة في تقيده فلا يتم المقصود
وهو صحة رؤيته كذا وذلك لجواز ان يكون المحذور او الامكان شرط للصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته
وانت جدير بان الشرح قد مر بان المراد بالعلم ما هو متعلق الرؤية والتعلق بها ولا يخفى في لزوم كونه
وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح الموقف ويؤيده ما ذكر في شرح الموقف ايضا ان المراد بعلية صحة الرؤية
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا بما يؤخر في الصحة واجتاج الصحة الى العلية بمعنى متعلق الرؤية ضروري وقيل
ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان الوجود لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه فاعلم **قال**
ويتوقف امتناعها على امتناع الرؤية ام وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجة عن متعلق
الرؤية ولا عبرة به فبيل جاز ان يكون الشرط او المانع غير خارج عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع
لزما لا لا يخرج عنه وانت جدير بان هذا الاعتراض مندرج فيما يذكره الشرح من وجوبه لجواز ان يكون
متعلق الرؤية الجسمية ام ذلك الشرح في رده فلو اوردنا ان متعلقا بغيره في مختلفات اي يجوز ان يعلق
صحة الرؤية بخصوصية الجسم وخصوصية العرض وقوله فالعلمي يوجب علمه للعدم اي فليس الممكن
او المحذور على الفرضية الرؤية كذا لم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم كذا لا يقع الاعتراض اي لا يقع
الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلق بمختلفات وذلك انما سلمنا انه لا يجوز ان يكون متعلقا بالرؤية
خصوصية الجسم فقط او خصوصية العرض فقط لكن لم لا يجوز ان يكون متعلقا للرؤية خصوصية
كل واحد من الجسم والعرض فلا يلزم من جواز رؤيتهما جواز رؤيته كذا وانت جدير بان هذا الاعتراض
يكون راجعا الى النظر الذي اوردته الشرح بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون متعلقا للرؤية الجسمية
واذا كان راجعا اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكره وقوله اذ ينبغي ان يقال فكيف فاما سلمنا ان
اذا راينا زيدا لا ندرك منه الا هويته ما لم يكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجسم
في زيد فقط وبخصوصية العرض فيه فقط فاعلم في الباب انما لا ندرك من تلك الخصوصية الهويته
وبما احتال على لا بد للتفكير من دليل فكذا قال صاحب هذا الوجه الاول انما نرى كل واحد من
الجسم والعرض فلا يكون الرؤية مخفية بالجسم فقط ولا بالعرض فقط ثم لا بد للرؤية العلية
من متعلق عام ايضا غير خصوصي لشي من الجسم والعرض ومع ذلك لا بد وان يكون امر وجوديا

وذلك المتعلق العام هو كون الشيء له هويته ما فاما اذا راينا زيدا لا ندرك منه الا هويته ما وهو مشترك بين
الواجب والجسم والعرض في زمان يكون الواجب كذا ايضا متعلقا للرؤية وهو مطلق **قال** انما ندرك منه
هويته ما روي بان مفهوم الجسم سرور بان مفهوم الهويته هو هذا الوجود هو واذا ذكره السيد الشرف في شرح الموقف
وانت جدير بان يكون راجعا الى نظر الشرح في ما ينبغي ان يذكر في ذكره النظر وذلك لان حاصل هذا النظر
هو انه يجوز ان يكون متعلقا للرؤية بخصوصية كون الشيء له هويته ما بالانفس مفهومه فانه من العقول التي لا ينفك
يكون متعلقا للرؤية وذلك بخصوصية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية الجسمية او الهويته
ثم انه من غير الجسمية وما يتبعها فلا يلزم كونه متعلقا للرؤية وقوله منصوص بصفة كذا في شرح المقام واما
التفصيل بصفة الجسمية فتدبر **قال** لاننا ان ضعف هذا الدليل على انه لا يمكن ان يقال ان صحة الجسمية
بالاعراض فلا يكون مشتركة بين الجسم والعرض فلا تفصل بصفة الجسمية لعدم جريان الدليل فيها ويمكن ان يقال
ايضا كلامه كذا جاز ان يكون راجعا بالقوة الباهرة لا في مكان ولا في جهة جاز ايضا ان يكون مطلقا بغير
الخاصة لا في مكان ولا في جهة ولا عاصية بين الالاسس والموسود ذلك بان يعلق احد في جميع اعضاء
المخلوق ادراك العلم بالكييف والاتصال جسماني بين الالاسس والموسود فلا تفصل بصفة الجسمية ايضا لعدم تخلف
الحكم عن الدليل المذكور **قال** **السيد** قد امكن عليه جملة ما كانت المتعلق له الجسم وبعض احوال البار كذا لا يفرق
اذا علم حاشية وشبه بجملة ذلك بان يجوز ان يعلق احد بجملة ما يتبع عليه كذا مع علم احد والمتعلقة بجملة ما يتبع
قال والمتعلق بان يمكن برده على ما ذكر في الترتيب المذكور لا يقع في اللغة بل الصيغة هو ان يقال ان
انعدام العلية انعدام المتعلق ويؤيده ما ذكر في شرح الموقف انما اذا فرض من وقوع الشرط الذي هو ممكن
في نفس ذاته ان يقع الشرط فلا يكون حاشية ممكن والا فاما في المتعلق واما الشرط والمشرط والمشرط
منتصف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليل ربطا لعدم بالعدم مع السكون على ربط
الوجود بالوجود لا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قول ان شرطي وشرطي هو الربط في جانب الوجود
والعدم لان جانب عدم فقط انتهى كلامه وقيل الصواب هو الربط في جانب الوجود مع قطع النظر عن جانب
العدم وعلى التقديم بين محتمل الخط وهو ان المتعلق بان يمكن محتمل **قال** وقد اعترض عليه بوجه من ان رؤيته
قوله مجاز عن العلم الضروري فيمنه قوله انه اي جعلته علما بك علما ضروريا وقوله بان النظر المتوصل
بالنظر في الرؤية ام لو كانت الرؤية المطلقة في ان يجمع العلم كمال النظر المرتب عليه في قوله النظر اليك
بمعناه ايضا وانظر وان استعمل في العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالي مستبعد مخالفتا لظاهر قطعا
كذا في شرح الموقف وقوله والخطاب لا يفيقه الا العلم بوجه علم ثم الا ان هذا العلم ينبغي ان يكون
متوجها الى خصوصية ذاته كذا لان الحكم لا يتصور الا بانسبة الى مخاطب معين ولانك ان هذا العلم
علم ضروري مخلوق قد حصل قبل سؤال موسى الرؤية ثم ان قال جعلته علما بك علما ضروريا يتبادر
منه انه كذا لم يجعله علما بغيره في جانب طلبة ليجعل له العلم الضروري به كذا وهذا غير معقول مع انه
ترك ادب بخلاف اذا قال جعلته رائيا لك فان رؤيته لم تحصل بعد فيكون طلبة امر معقولا
وليس في ذلك ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر المعاني المنص **قال** ان كانا مؤمنين رؤيا
فقد سلمنا انما اصلا اي فارتد في انهم كذا فلا يحسن زيدا لث روي بان يقول انهم كذا مؤمنين

هو معنى المصدر فهو خلاف الط والمبا ودرهم ان متعلق الخلق هو هذا المتبدا ودرهم ان حاصل بالبعد رفق حاجه الى
جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافه قد يفيد العموم مثل الاضافه في قوله تعالى فليختر الذين
يكملون عن امره فان الاضافه في امره يفيد العموم مثل الاضافه في قوله تعالى فليختر الذين يكملون فان الاضافه في الامر
الى الخلق يفيد العموم كما ان الموصول قد يفيد العموم نحو الذي ياتي به فله درهم اذا ثبت هذا الذي ذكرنا فظهر ان
انه لا فرق بين الاضافه والموصول في انها قد يفيدان العموم والماجل في هذه الموصول بطريق الوضع
واقادة الاضافه بطريق المجاز فكل من كان في كل واحد منها يفيد معنى الاستعارة بطريق الوضع
على ما علم في اصول الفقه وقوله فلا يتم المقدم وهو ان كل ما يجمع بين مولات العباد فكل من كان في الاضافه
على الاستعارة لصار المعنى ان الله تعالى خلق بعض مملوكاتكم فلا يثبت ان يكون مثل السيرة بالنسبة
الى النجس مخلوقا كما هو فان السيرة وان كان مملوكا لم يثبت ان جميع المملوكات مخلوق له كما قيل المراد
بما تقول الاصل ان يكون المعنى واحد خضعكم واصنامكم فثبت ان السيرة ان لم اوهذا يكون المعنى ان الله
خلق مادة الاصنام وصورة لا تشك ان صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد
لكن بطريق التوليد عند المعتمد فثبت هذا يكون الآلية الزامية للمعتمد فان كان معال العباد والمعامل
بطريق التوليد فالسيرة واحدة وللهول من هذه الشكته اي عن ان المراد بالعباد والمعامل واحد وهو
الحاصل بالمصدر وقوله بانه لا يعقل بعضه ان المختص ههنا هو العقل فلا ينافي ان يكون العام مطلقا
في الباقي بخلاف اذا كان المختص هو العقل على ما بين في اصول الفقه فالسيرة كل من لا يخلق ويولد
والعقل القاهر هو ان كان من لا يوجد منه حقيقة الخلق لا يخالش من وجد منه حقيقة الخلق وقد نزل
الافعال منزلة الارزاق كما في قوله تعالى فليختر الذين يعقلون والذين لا يعقلون والمعنى لا يستور من وجد
له حقيقة العلم ومن لا يوجد من لا يولد من لا يولد في المطور والموصل لا يثبتون ذلك ويعتقدون
قوله وورد الآية عطف على قوله كون الخلق وانما بالآية السيرة هي قوله تعالى فليختر الذين لا يخلق
اي ويعتقدون وورد هذه الآية في مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادات لكن وقوله تعالى فليختر
الذين لا يخلقون واحد خضعكم وما يخلقون يخلقون بل على ان خلق العقل مناطا لاستحقاق العبادات
فالسيرة قاعدة التكليف وهي ان الخلق في معنى ما سيجي من قوله لا يخلق العبد كما سيجي وسعه والحاصل
ان التكليف لا يطابق غير جائز عند المعتمد وغير واقع عندنا فكل من جميع افعال العباد مخلوقة له كما نرى
ان يكون التكليف العباد بافعالهم فكيف بما لا يطابق لان المعنى ومن ان الكل يخلق الله تعالى وتكليف لا يطابق
بطا كاعتقوت ولزم ايضا بطا ان قاعدة المدح والذم والثواب والعقاب وهي كون العباد ممدوحين
ومذمومين ومثابرين ومعاقبين على افعالهم اختيارية مع ان الكل يخلق الله تعالى والمدح والذم
والثواب والعقاب قد عاكف في قوله تعالى فليختر الذين يعقلون والمدح بالعباد الخلية لا باعتبار العقل عليه
حتى يشترط فيها التاثير والى كذا بالاستقلال وذلك كما يحد في الشيء ويتركه لحيته وسلامته على الآفة
وعدم سلامته عنها فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها كما في شرح الموقف وقوله تعالى فليختر
عن طينتها اي كما لا ينع ان يقال في خلق الله الاحتراف عقيب من ان رولم لم يحصل ابتداء ولم يحصل عقيب
مما سته التاثير فكذا نحن لانهم ان يقال لم اناب عقيب افعالهم خصوصه وعاقب عقيب افعالهم اخرى ولم

ولم يفعلها ابتداء ولم يعكس فيها كما في شرح الموقف **الاشارة** الى خطاب العاقلين اي قوله تعالى فليختر
قوله تعالى فليختر الذين يعقلون اي فليختر الذين يعقلون شيئا اذا اراد ان يقول ان من يعقلون ذنب
الشيء ابو منصور لان هذا الجازع عن سيرة العاقلين وانما او يعقلون لا حقيقة القول وقد ذهب في الاسلام الى ان حقيقة
الاصنام مادة بان انما هي مادة سنية في تكوينها لا سنية ان يكونها بهذه الكيفية لكن المراد هو الكلام
النفسي المزعوم في الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التوضيح والمعنى ان يقولوا حدثت فيحدث
عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الانساني لا الكلام اللغوي لانه حادث فيجوز ان يقال خطاب الله تعالى
قال بعض الافاضل انما قال الله تعالى لا يبعد ولم يجرم بذلك لاحتمال ان يكون المراد على ما هو قوله **واك**
وهو عبارة عن الفعل ويؤثره اي يؤثره في نفسه وقوله تعالى فليختر الذين يعقلون ومنه قوله تعالى
فليختر الذين يعقلون ومنه القضاء والقدر كذا في التوضيح فثبت ان يكون قوله المصداق في نفسه وقوله
عبارة عن معنى واحد من قوله بارادة ومثبته والمقصد في امثال ذلك هو التفسير في العبادات وهو من
محتمل الكلام ولكن ان يقول المراد بالارادة الازلية هو المقصد لان في المعنى بالاشياء على ما علم عليه
في هذا بل لا يكون هو من المعنى الاضافية لامن الصفات الحقيقية ويؤثر في الاحتمال ان القضاء
يجوز ان يحكم بغيره اي حكم على ما ذكر في التوضيح وفي شرح الموقف ايضا وظاهر ان المقصد لانه
بمنزلة حكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا يخفى وقوله تعالى فليختر الذين يعقلون اي فليختر الذين يعقلون
فان اس الكبرار قد حصل بقوله ومثبته **قال** رحمه الله ان الرضا بالكفر كفر من رضى بكفر نفسه
فكفر ومن رضى بغيره كفر غيره فقد اختلف المفسر في فيه والاشارة الى الكفر بالرضا بكفر الغير
ان كان لا يجب الكفر ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى يشتم منه على
قوله وايزا كذا في التوضيح **واك** والرضا بانما يجب القضاء قبل عليه اي في سيرة من رضى به
مقتضى ليس يكون ذكر في شرح الموقف ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار رعايته له وايجابه اياه ونسبة
الى العبد باعتبار محبته له واقصافه به والكاره والكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى و
الرضا بانما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية وليس يلزم من وجوب الرضا لشيء باعتبار
صدوره من فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا
بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وقوله لا سيرة في حكمه لا نزاع في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب
عن السؤال المذكور وهذا هو المراد من قال لا معنى للرضا بصفة من صفة الله وذلك لان حاصل
السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بصفة الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضا بصفة الله الذي هو
صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فلهذا ان يكون الرضا بالكفر واجبا ايضا لانه لا يلزم لصفة
القضاء وموجبها وجوب الرضا بالارادة بغيره وجوب الرضا بالارادة بغيره وجوب الرضا
بالكفر كذا اجماعا ولا كان حاصل السؤال هكذا في الجواب بان يقال انما يجب الرضا بانما يجب
بالقضاء دون الحقيقة فان قوله انما يجب بالقضاء بغيره انما هو الرضا بانما يجب
في السؤال فلا يفيد ارادة في الجواب وانما قوله دون الحقيقة فهو محل النزاع فلا يفيد ايضا وذلك
لان الله تعالى لا يكون الكفر بصفة الله تعالى لزم وجوب الرضا بالكفر لانه لا يلزم ايضا وانما كان محابرة

٢
بسم الله الرحمن الرحيم

4.

واقع لا بعد المنة الثالثة من مراتب الاطلاق وهو لا يقول به فان الاشعري لا يقول بان ايمان المؤمن كونه
الكافر وطاعة الفاسق مع مالا يطلق كذا في **فالك** ثم عدم التكليف بالسير في الوسخ اى بما لا ينجس في نفسه
فصله بآية قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع بيننا وبين المعتزلة انما كان في جواز التكليف بما
يكون في نفسه ولا يكون من العبد بخلاف التكليف بما يتبع في نفسه اذ النزاع بيننا وبينهم في عدم جواز
وقوله ولكن يا فخره على الاطلاق اى بحيث يتناول المرتبتين الاوليين على الاطلاق وقوله
لانه لا يستلزم الشكول ليعني ان اخذها على الاطلاق لا يستلزم غلوها بجميع افرادها فلا يلزم ان يكون قول
واما النزاع في الجواز فاشارة لها مع ما لم يكن معنا اختصاصا بحددها وهى المرتبة الوسطى اذ المعتزلة
انما اختلفت على الاطلاق لا على العدم والشكول وقوله ومن جهة انه لا يؤمن اى ومن جهة انه يعلم كونه
بان باب اليب لا يؤمن فقد كلف ابو طيب بان يصدق النبي في هذا الخبر وهو ان باب اليب لا يصدق
النبي ثم ان باب اليب اذا كان عندنا قد يصدق مستمرا كان هو علما بان صدقه على ضرورتها وجعلنا
فلا يمكن ان التصديق بعدم التصديق لانه يجذب باطله خلافا وهو التصديق بل يكون على تصديقه
موجبا فكذلك في الاخبار بانه لا يصدق ولا شك ان هذا الايمان المستثنى عنه في ذكر محال الاستدلال
اتجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة فاما خروجه من شرط الموافقة وقوله لانه يجوز ان
يخاطف الفرد والوحيدانية هذه اقسام نعم هو خلاف العادة فينبغي ان يكون من المرتبة الوسطى
وقوله فانه لا يسمي ثم يفتحه ان الامان هو التصديق الاجمالي اى بكل احواله فهو صحيح وليس
في هذا التصديق الاجمالي من اية طيب استحالته واما التصديق التفصيلي فهو مشروطا بكونه
هذا الخبر مستلزم للجمع بين التيقنين فهو المحال دون الاول كذا في شرح الموافقة وانت خبير بالحق
هنا هو الايمان بالمعقولة ولا شك ان قوله ثم ابو طيب لا يؤمن كان بحيث يمكن ان يعلم حشيرة في
يلزم جواز التكليف على بابي طيب بالجمع بين التيقنين فاشاق وقوله في حقه اى في اية طيب اى
بما عدا اى بما عداه لا يؤمن **فالك** وتقرير ما ذكرنا لو كان جائزا لزم جمع هذا التفسير لزمان لا يجوز تكليف
امثال اية طيب وانت خبير بان هذا التيقن كان متدبرا فيما بعده من قول الريح واخبار بعدم
وقوعه ولا يحسن ابراهه قبل ذكر ما هو متدرج فيه وقد ذكرنا ان راجع فيما بعده ما هو محل له ايضا حيث قال
وهنا لانه لا يملك في راجع والاو ان لا يقيد بالتخييل يمكن ان يقال ان قول تكليفه بمعنى محذوفه
ولان راجع في المحذوف الفعل المولود وانما النزاع في انهما مستند الى الله تعالى او الى العبد فاحيانا يقولون
لا يصح للعبد في هذه المحذوفية لاحقا ولا كذا بالمعقولة فيكون ذلك **فالك** فلا استحالة في ذلك
فصله مع اننا قد علمنا بغيره ان راجع الجواب فاقيل هذا المنقول بالالم اى ما حصل بغيره لان من يراه
عليه جوهر عظيم فحصل في يده الم فان من الم حاصل في محل العبد وهو السيد فينبغي ان يكون للعبد
صحة في ذلك هذا الم بخلاف ما اقرب يراه عن ان راجع في الم في ذلك لان الراجح
فان هذا الم اشارة ليرس في محل القدرة فينبغي ان يكون للعبد صحة في ذلك راجع الجواب بانه لا فرق
بين الامنيين بالعزوف ولا ائت في قطع ولا ائت في الاول ايضا وقد ذهب
ومعنى من المعقولة ان كان مكان من المتولدات في محل قدرة الفاعل كالعلم النظم في المولد في النظر

وقوله على ان فيه غفلا عن التوجيه لاجل ان هذا السؤال كلام على المقدمة الثالثة ان كان هو الذي
لا على قولهم ان الاسلام لا يتفكك عن الايمان الذي هو التصديق كما توهم ذلك القائل تحت اجاب بان
الحديث يدل على عدم انفكاك الاسلام عن التصديق فلا بد من السؤال على المشايخ في السؤال بان
الحديث يدل على انفكاك الاسلام بناء على ان الاسلام هو الايمان والاعتقاد لا هو التصديق وهذا
حاصل السؤال الثاني الذي ذكره الثالث في قوله في الفصل قوله في **باب** في راجع عن قولك ان هذا هو
أي في ان كل واحد من الايمان والزهو والتقوى مما يكتب بالاختيار ويتصور البقاء على في العاقبة
والأولى يحصل تركيزه انفسه لا على بابك وذهب بعض المحققين حاصل كلامه في قوله ان هذا هو
الذي حصل له من الايمان المستوط به النجاة وذلك لانه يحصل له مني من هذا ما كان كافيا في التوكل
والشيق والخطا العلى في قوله في راجع عن قوله ان لا يحصل له من الايمان ذكر في التامه ما فيه ويشي
لهم ان يتوهم ذكر في الدعاء صبا حاصلا فانه سبب النجاة عن هذه الولاية في قوله تعالى مني
ذلك والدعاء هذا الذي اعوذ بك من ان اشاركك بك شيئا واما اعلم واستغفر كما لا اعلم
انك انت علام الغيوب وتكلمه وعندكم ان يحصل له اي نوع من حصول التوكل في الايمان المستوط
به النجاة فلا يحصل الا من ان يشوبه شيء من معارضة النجاة او يحصل ان يحصل في الاستقبال شيء من
المعارضات فتوهم من ذلك وقوله في راجع عن اي ما ذهب اليه بعض المحققين في راجع الى الطبع
مقبول عند البعض كونه مخالف لما يريه الغوم من الاجتماع وكل هذا من الاجتماع اتفاقا في اكثر من مكان
في شرح المقاصد ولا فكثير من السلف ذهبوا الى ان الايمان يتركبه الاستثناء على ما ذكر في شرح المقاصد
قال بناء على ان العبرة في الايمان وانكم يعني ان المعنى والمردى لا يمنع ان الايمان الحالى ليس بان
وكونه ليس كونه ووجه قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المقصود بها من علم احد انه يتفهم
بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا بد من قبل من ان يكون المشرك مؤثما سعيدا بالفعل اذا مات
على الايمان فيكون التصديق ركنا يحصل السقوط في كل ما هو قبيح فيكون المعنى والمردى يعني ان الايمان
الحاصل في الحاشية هو المعنى وانكم انما حصل في الحاشية هو التوكل وقوله لا يمنع ان الايمان الحالى لا يحل
عليك ان هذا الكلام ينبغي ان يذكر قبل ذكر قول الثالث في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
ان يقال ان الايمان الحالى وان كان امانا صوري لكنه ليس بايمان حقيقي بحسب حكم الشرع
وكذا انما الحالى فانه وان كان في صورة لكنه ليس بحقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان
والكم بالحاشية والمعنى وانما محاشية الحالى ولا عبرة في وقوع في الحالى وقوله ان السعادة المقصود بها
يعني ان موصوف السعادة المقصود بها هو من علم احد به وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي يعتقد
بسعادة من علم احد به بالسعادة وكذا الشقوة وقوله فيكون التصديق ركنا يحصل السقوط
لعل انكم تقول انما انما يحصل السقوط فان تصديق المشرك اذا مات على الايمان يكون في حكم انما ثبت
في حال الشك لان هذا المشرك جعله الثالث في حكم عدمه فكان ذلك التصديق لم يطرأ عليه بالعبادة
فلم يحصل السقوط حكي في حال النوم والتفكير فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
الاشارة في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام

اي يخرج جانب الوقوف في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
قد صرح بعض المصنفين ان يخرج جانب الوقوف لا يتصور بدون وجوب الوقوف وان مجرد الولاية التي لا تتحقق
الا بالاجوب لا يكفي في وجوده في هذا وان كان في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
اي او اجابا على ذلك على ان لا يخرج جانب الوقوف لا يتصور بدون وجوب الوقوف وان مجرد الولاية التي لا تتحقق
الا بالاجوب لا يكفي في وجوده في هذا وان كان في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
والنكاح ان يقبل بعض الافعال في حكمه في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
في ذلك انما يخرج جانب الوقوف لا يتصور بدون وجوب الوقوف وان مجرد الولاية التي لا تتحقق
الا بالاجوب لا يكفي في وجوده في هذا وان كان في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
المقاصد بان الايمان وكذا عدم احتمال الحكم الحقيق في التوكل به في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
الحكم بصفته وتكون وجبا مستقلا وكلام المصنف هو انما يعني ان يقال ان راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
منه من علم بدون تفكير في الحكم الحقيق في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
احد من راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
مع ان فيه من الحكم كثر لا يبعد ولا يحصل ولا ينكح ان بيان الطريق الاول راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
وهو انه لا بد من جهو اليه بل ذهبوا الى الطريق الثاني وقوله لا يتصور سوق هذا المعنى لان
سوقه يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة انما هو باعتبار رجاى امر الدنيا والدنيا لا باعتبار انهم امنوا
عن الحشر والمصحف فلا حال في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
وهي امر يظهر خلافه في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
التحرى طلب المعارضة فيما جعله شاهد الدعاء ونحوه انما هو من الايمان بمنشأ به اياه يقول تحت بيت فانما اذا ما تميز
للغاية ونحو ذلك القراءات او اذا كان في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
الرسول انما ثبت رسالته بالنجاة **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
العلم القطعي وذلك لان معنى احتمال النقص في صور الحكم بالامكان الذي وجوب انما هو في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
النقص في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
ان يكون متعلق العلم محتمل لان يتصور في العالم بحكم متعلق بنقصه ومنشأ هذا الاحتمال هو في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
ثم ان وجود الاحتمال الاول لا يستلزم وجود الاحتمال الثاني كما في موقوف العلوم القطعية العادية
في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
الاحتمال الثاني وان حصل احد لا يتقلب الا في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
الاحتمال الثاني وان حصل احد لا يتقلب الا في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
انما هو في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
النقص كما يدل عليه قوله في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
النبوة وقوله لا يحصل في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام
هو ان يقال انما هو في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام فثبت **باب** في راجع عن اي ما يحصل له من انما سببه في هذا المقام

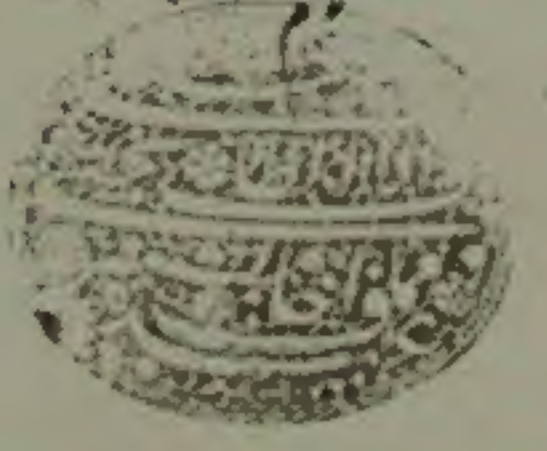
مكونه ان احد بكل شئ عليم ومثل المفسر كونه في الملازمة كمال مجموع ومثل النفس والظاهر كونه
وكونه مشغولاً وبنات وربع فانه ظاهر في كل شئ، بعض في العدد لان الكل قد علم في غير هذه الآية فيكون الكلام
مستوفى لعدد نفوس في العدد ومثل الخفي كونه في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهم فان من الآية
خفيت في الباش لاختصاصه باسم الله وهو لفظ الباش فلهذا لا يقطع يده ومثال المشكوك كونه
وان كنتم عنها فاطمروا وادفعوا انفسكم في الغم فانه ظاهر من وجه لكن يمكن ادراكه بان من ومثال الخجل
نحو آية الربا اذ لم يعلم ان المراد من فضل وقدره من الربا في الآية فاجتهد في الطلب
والثقل ومثال الميت بقاء كالمقطع في اوراق السور وكالبه والوجه ونحوها من التوضيح
اذ ثبت كونها معصية في وجهه ولم يكن المستحق ما ولا هذا الشارح الى جواب سؤال مقدر وهو
ان يقال ان دلالة حدوث العالم كذا فان كونه في بالانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن لاكار
بحدوث العالم كذا قطعا فاجاب بان ههنا قيد اخر وهو ان لا يكون الله في ضرورة الدين
ولا شك ان حدوث العالم من ضرورات الدين ولا اعتبار في دليل العقل في كونه مخالفا
لما هو من ضرورات الدين بل هو انت جبر بان لفظه غير في قوله غير ضرورات الدين ينبغي ان يكون
مستدركه ثم ان كونه حدوث العالم من ضرورات الدين هو اقوى دلائل حدوث العالم
مع انه لا يقبل التأويل اصل فعلى ان يكون انكار حدوث العالم من قبل المعصية التي ثبت كونه
معصية بالدليل القطعي الذي هو كونه حدوث العالم من ضرورات الدين فلا حاجة
الى قوله ولم يكن المستحق ما ولا لان اقوى الدلائل لا يقبل التأويل كما عرفت وما كان
مكرو ففقيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على انباجاج الالحاقية رتبة ثم اجماع من
بعدهم فيما يروى خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافاً فهذا هو الاجماع المختلف فيه
وقال الرب في التوضيح فالمرتبة الاولى بمنزلة الآية وانجز المتواتر بكونه جاحداً وان يثبت بمنزلة
انجز الشهور بصير جاحداً وان له لا يصلح جاحداً لما فيه من الاختلاف في كلامهما فمن ذلك
يعلم ان لا خلاف في الاجماع القطعي وانما الخلاف في غير القطعي موافقة للحكمة اي في
موقفه اي في حد ذاته ما ينبغي ان حكمه حجة ان يكون في حد ذاته مع قطع النظر عن حال
الاشخاص والازمان بخلاف حكمه حجة من حيث كونه ثابتاً دائمة اذ هي تبدل بتبدل الازمان
والاشخاص حيث كان الحكم لالزام السابعة فاداب حكمه بان القول بالمرتبة الدائمة الملائمة
للعشوائية بالحكمة الدائمة كذلك يكون تركها لذهب اهل السنة من ان حركتها في حركتها
لا يكون ذاتياتها فالصواب ان يقال ان الحكمة في حجة ان كانت مطلقة في جميع الازمان
والازمان فمن اراد الخروج عن حكمه فقد اراد ان يحكم الله تعالى بالبين حكمه اصل مكانه
قال ما فعل الله في جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغي بان يستأخذ ان بعض خلاف
ذلك الفعل وهذا القول كقولنا في حجة من حيث كونه ثابتاً دائمة ليست مطلقة في
جميع الازمان والاشخاص كما عرفت انما خرج عن الحكم التي وقعت في زمانا فقط
اراد ان يحكم الله ما كانت حكمته في الازمنة السابقة وهذا وان كان حجة وحجته حكمه كونه

دخول في حكمه اخرى فلا يلزم الكفر فان قيل انهم بان العلم يكون في بعضه ان مقتضى
اذا عصى يلزم ان يكون كافراً لانه جازم بان هذا العصيان موجب للموت اريد ان يكون ثابتاً
من روح واحد ولا يباين من روح واحد القوم الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان متطابقاً
يلزم ان يكون امتناً بناء على ان طاعة موجبة للخير في زعمه فيكون كافراً ايضاً ومن
قوله اهل السنة ما معنى يلزم ان يكون في المسائل الاجتهادية واجتهد ان يكون في المسائل
الاجتهادية ايضاً اذا خالف الاجماع القطعي على ما نقلنا من التوضيح كما عرفت ومثله في احتياج
الشارح الى جواب عن قول الشارح وانجز بين قوله في قوله مشكول واستدركه في قوله ان
جمهور المتكلمين والغلبة على انه لا يكفي احد من اهل السنة وقد ذكره كتب الفقه واما سبب التبيين كونه
وكذا الحكم انما هو كونه لا شك ان امثال هذه المسائل مقبولة بين جمهور المسلمين في قولهم
المذكور في مشكول ومطالع علم الغيب في بعض المطالع علمه ههنا ليست بمسألة في حد ذاته
القاء الجواب فان مسألة الغيب لا يكون في القاء الجواب بل مطالعة ههنا بمسألة الاطلاع ويجوز ان
يحكم الاطلاع على الغيب الى القاء الجواب ان له انا من الجواب في قوله في بعضه ربي على وزن معين
اي هو في الزاد كسر الهمزة وشدة الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز ان يكون بمعنى القاء الجواب
له رتبة من الجواب ومطالع على الاخبار وقوله وهو اسم يعني ان تابعه اسم الجواب هو رتبة من الجواب فالياء
فيه للنقل من الوصفية الى الالائية فقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث في قوله في بعضه
اجيب عنه بان ترتيبه على دعائه باني ما ذكره المتكلمين مع ان كونه من المنظرين قد وقع بالقائه في قوله في بعضه
من المنظرين يعنيان قوله دعوة المظلوم وان كان كافراً يستجاب اسيد الفقاري في بعضه ان
اسيد فقير من اسيد الرجل بالاسم اي صار كاسد خلقه وعفارة ابو قبيلة من كونه واما حديثه
فمنه في كماله وفيه انزال المعجزة وفيه القاء لتفسير حده وهي واحدة المحذوف وهي في الاصل
فمنه سود صغار حصف بالفتح وفي القاء حصف الله بالارض اي غاب به فيها اي في الارض
وعلى كل شئ قهره وغار كذا في غور غور اي غور في الارض والضمير للحكمة والضمير في قوله
حكم داود عم ونجا الحكم وقع بالاجتهاد ولا يلزم ان لا يكون لما جازع من سلكهم ولما جازع رجع داود عم
وقوله غير هذا ارفع مقول لقوله فقال سلكهم وقوله يكون ما فهمه سلكهم اجمع يعني ان كل واحد من الحكمين
حق لا خطأ فيه لكن ما فهمه سلكهم اجمع وادله وانما عثر من على داود بناء على انه ترك الاول فلو لم يكن ان
يقال ان قول داود عم القضاة ما قضيت ثم رجوعه عن حكم الاول بعد قضائه به بدل دلالة ظاهره
على ان الحكم الاول وقع من خطأ اذ لا يرجع القاضي عن حكمه الا اذا خطا في حكمه الاول لا سيما
اذا كان نبياً وقد حكم بذلك في جميع عهده بدون الخطا واما قول سلكهم غير هذا ارفع فقد ذكر
تنبيه على خطأ الحكمين اجمع مع رعاية الادب هناك فلذلك لم يبق غير هذا صواب وقد اجماع على
ان الحكم ارفع من غيره في جميع احوال الرضا ان كان في الحكمين ان كان في الحكمين ان كان في الحكمين ان كان في الحكمين
هو حكم ثابت في بعضه وان لم يكن ثابتاً بالنقض صرح بما وكل حكم ثابت بالنقض فهو واحد لا غير بالاجماع
ينبغي ان الحكم الثابت بالقبول واحد لا غير بالاجماع وهو المطلق وحاصل الامر ان المذكور هو ان يقال ان

اذ لو كان بالوجه

ان صورة الدين المذكور هكذا انما ثبت بالقياس حكم اجتهاد في ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي فهو واحد
لا غير وهذا الدين لا ينتج أصلاً اذ لم يتكرر الحكم الاوسط وهذا معنى فهمه ولا تقرب وممكن ان يقال ان يكون
بعض الاحكام اجتهادية باعتبار شدة ما بالقياس وغير اجتهادية باعتبار شدة ما بالنقل ويكون ممكن
بصدده من هذا القبيل فلما لم يرد الاثر من المذكور وانت حصر ما من هذا الباب مبنى على ان القياس
مظهر لا مثبت لكن كالمفهوم بكونه وقد اعترض من عليه ان ربح في البهجة حيث فكر وفيه نظر لان القياس
عند الحكم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعلم من ان يكون ثابتاً بالقياس او غيره من الادلة
الطبيعية كمنعوا الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في ايجاد الحكم او بعده جار في الجميع ولا اجماع
على ايجاد الحكم الا فيما اذا لم يقع فيه خلاف انتهى والمراد من الحكم هنا هو المفهوم له فانهم قالوا الحكم
هو الذي في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد وعلى الحكم اذ هو الذي لا يجهل فيكون كل مجتهد مصيباً
واستدلوا عليه بوجه منها انهم قالوا اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصنف في امر القبله والحق
فيه متعة وانما قلنا ان هذا لعدم الفرق لا يفرق في العوالم اعترض عليه في وجوه حاصله
لا يتصور على الحكم فان الحكم الاجتهادي عنده مباح في الحكم الغير الاجتهادي والعوالم انما ورد
في الاحكام الاجتهادية ولا يكون في الاحكام الاجتهادية اصل فكل في التفرع يترجم الجميع بالمتن فيكون
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استغنى رجل عامي لم يلزم تفريقه بذهب معين بمجتهدين خفياً
وفي فنيا فانها احدى بابا حة النبذ والادح كحكمة ولم يترجم احدى عنده ولم يستعمل عمله
على شئ منها ومعه حصصا وث فنيا يدل على المجتهد في امره ومعه مجتهد في مفهومه ومعه
استغنى وغير الكلام ايضاً لا يصلح الا لزام اذ لا يوصف له ليعلم كل واحد من المذهبين حتى يلبس في شخص
ويجب على ذلك الرجل العاصي ان يترجم احد المذهبين كحكمة بهج التعبد في امره، لصار مذهب الحكومة
فيكون في الامور بالنسبة اليه وانما اختار مذهباً لم يكن له في نفسه الامر بالنسبة اليه
ايضاً بل بالضرورة اي بالضرورة الدينية حتى لا يجتاز في دين الاسلام الى بيان وليس
فروجه الاول ان فيسئل هل الحكم في الامر بالسجود لادم هو انما لها رافعة في قلوبهم من الاخلاق والردية والبرصية
كالكنز والبرصية واحكام في العيبس وكالتسليم والافقيا في سائر الملائكة وذلك انما يظهر بالظاهر
اولاً في السجود للمفضل اولاً في وجوبه في قولنا ان ربح على وجه التعظيم والكرامة لم يرفع
الاثر من المذكور لان حكمه في حكمه كبرمت على بل على ان الامر بالسجود كان بسبب كبره في احد
لادم على الملائكة فيكون الامر بالسجود تفصيلاً لادم على الملائكة فيكون الامر بالسجود تفصيلاً لادم على الملائكة
وهو المظهر في حيث وهو ان الوجوه الاول ان يدل على تفصيل آدم فيسئل الخروج من الجنة و
لا يدل ان على تفصيله بعد الخروج من الجنة فلا يميز تفصيل رسل البشر قدام
فهمه في تفصيل رسلهم اذ يكون المعنى ان احداً صطغ الانبياء من آل ابراهيم وال عمران على العالمين
فلا يميز الا تفصيل الرسل ولم يدل على تفصيل عاقبة البشر على عالم الملائكة ومعه تفصيل تفصيل الرسل
والعامة على عالم الملائكة اذ يكون المعنى ان الله صطغ آل ابراهيم وال عمران على العالمين غير
رسل الملائكة فلا يميز تفصيل رسل البشر على رسل الملائكة ومعه ان شرط التفرع في جانب التفرع

وطرفه واوضح ان المفضل من شئ ان يكون واقفاً في كل واحد من الاول والثاني والثالث ربح ذلك
لان حاصل كل ذلك ان الآية الكريمة بظاها يدل على تفصيل آل ابراهيم على العالمين مع ان آل ابراهيم عوام البشر
وفي العالمين رسل الملائكة فينبغي ان يخص من الاول عوام البشر ومن الرسل الملائكة حتى يكون من الآية
تفصيل عوام البشر على رسل الملائكة والقرينة على ذلك هو الا جماع على ما ذكره الثالث ربح فيقيد الآية على
لما سوى ذلك المفضل من يميز تفصيل عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان العالم اذا خص من المفضل كان
لنظر في عاده لكن الظن بكونه كافياً في هذا فانما لا يميز في المفضل في هذا المسئلة كما لا يميز في المفضل في كثير
من المسائل الباقية المذكورة في هذا الكتاب اشق وادخل في الاصل فيكون الفصل في
معه انما اشق فيسئل الحكم في حمل ما اذا كان كل واحد من العوالم مجانباً للآخر او مساوياً له
في المصلحة وكان احداهما اشق من الآخر فلا شق منها افضل من الآخر الذي دون الاول في المصلحة منها اذا كان
مدم احد الطرفين اشق من صوم الآخر فالصوم الاول افضل وكذا الحال في القيام والقعود والجهاد والجماد وكذا ذلك
فان الشق من كل واحد منها افضل من الآخر الذي هو دونهما من حيث مساو له في المصلحة وفيه
يتم فصل العمل في البشر وذلك لان عبادات الملائكة اكثر عدداً وادوم زماناً واكثر وجوداً من
عبادات البشر بحيث يكون عبادات البشر مضمومة عند عباد الملائكة كالقطرة بالنسبة الى البحر
ومعه مما يقبل في حق الانبياء يعني ان التفرع في الاعمال باعتبار الكثرة والادوام لا يفيد التفرع
يكون باعتبار الكثرة كما عرفت ولان عبادات الانبياء اشق بالنسبة اليهم من عبادات
الملائكة بالنسبة اليهم ولما كون عبادات الملائكة اقوى وجوداً من عبادات البشر في الانبياء
فان عبادات الانبياء عليهم السلام كانت اقوى في الاصل من صدق النبوة وزيادة المشقة لآية
لنفي ذلك من دليل فاما من وراء المنع ومعه وبما يظهر في هذا الجواب الذي ذكرناه لظاهر ان
التوجيه الرابع كالا ولين يفيد تفصيل الانبياء فقط ولا يفيد تفصيل العوام ولا يخفى ان حال
العوالم يعرف بالمقاييس على حال الانبياء غاية ما في الباب ان حال العوام اذ في حال الانبياء
في الاصل ونحوه ومعه الفضل في احد اثنان الى ضعف الدلائل المذكورة وانها لا يفيد
القطع وان حصول الفضل متوقف على مشية احدية ربح دون الاسلام فان الملائكة
عندنا ليست من قبيل الجوامير لجهة بل هو ان عندنا من قبيل الجوامير كما هو كمالهم بغير
بمعناه انه ليس في حال متوقع اصلاً فم عندنا وكذا
كونهم عالمين بالكونين ما صنعها
فانها غير مسلمة
الحمد لله على ان
فقد لا يمان
في الحكم



Soleymaniye Li Mürhaza

Adı: Hacı Beşir Ağa

Yeni sayı no.

Kitap No 394